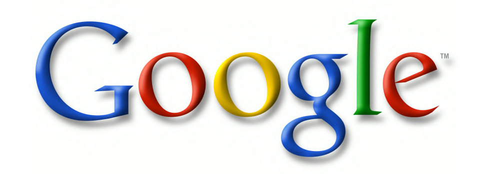


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
3
.Z5

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Sechs und vierzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1865.

Inhalt.

Bemerkungen zur Lehre vom räumlichen Sehen.

Von Prof. Dr. **Ernst Mach.**

Nach Herbart beruht das räumliche Wahrnehmen auf Reproductionsreihen. Natürlich sind hiebei, wenn dies richtig ist, die Größen der Reste mit welchen die Vorstellungen verschmolzen sind (die Verschmelzungshilfen) von wesentlichem Einfluß. Da ferner die Verschmelzungen erst zu Stande kommen müssen, bevor sie da sind, und da bei ihrem Entstehen die Hemmungsverhältnisse in's Spiel kommen, so hängt schließlich, die zufällige Zeitfolge in welcher die Vorstellungen gegeben werden abgerechnet, bei der räumlichen Wahrnehmung Alles von den Gegensätzen und Verwandtschaften, kurz von den Qualitäten der Vorstellungen ab, welche in die Reihen eingehen.

Sehen wir zu, wie sich diese Theorie den speciellen Thatsachen gegenüber verhält.

1) Wenn nur sich durchkreuzende Reihen, vor und rückwärts durchlaufend, zum Entstehen der räumlichen Wahrnehmung nöthig sind, warum finden sich nicht wenigstens Analoga derselben bei allen Sinnen?

2) Warum messen wir Verschiedenfarbiges, Buntes, mit Einem Raummaaße? — Wie erkennen wir Verschiedenfarbiges als gleich groß? — Woher nehmen wir überhaupt das Raummaaß und was ist dieses?

3) Woher kommt es, daß gleiche verschiedenfarbige Gestalten sich gegenseitig reproduciren und als gleich erkannt werden?

An diesen Schwierigkeiten sey es genug! — Herbart vermag sie nach seiner Theorie nicht zu lösen. — Der Unbefangene wird sofort einsehen, daß seine „Hemmung wegen der Gestalt" und „Begünstigung wegen der Gestalt" einfach unmöglich ist. Man überlege das Herbart'sche Beispiel von den rothen und schwarzen Buchstaben. — Die Verschmelzungshilfe

ist sozusagen ein Paß der auf den Namen und die Person der Vorstellung lautet. Eine Vorstellung, welche mit einer andern verschmolzen ist, kann nicht alle andern qualitativ verschiedenen reproduciren, bloß weil sie unter einander in gleicher Weise verschmolzen sind. Zwei qualitativ verschiedene Reihen reproduciren sich gewiß nicht deßhalb, weil sie dieselbe Folge der Verschmelzungsgrade darbieten.

Wenn es fest steht, daß nur Gleichzeitiges und Gleiches sich reproducirt, ein Princip der Herbart'schen Psychologie welches selbst der gröbste Empirist nicht bezweifeln wird; so bleibt nichts übrig, als die Theorie der räumlichen Wahrnehmung zu modificiren oder für sie ein neues Princip in der eben angedeuteten Weise zu erfinden, wozu sich schwerlich jemand entschließen wird. Das neue Princip würde nämlich nebenbei die ganze Psychologie in die gräulichste Verwirrung stürzen.

Was nun die Modification betrifft, so kann man darüber nicht leicht in Zweifel seyn, wie dieselbe in Anbetracht der Thatsachen nach Herbart's eigenen Principien durchzuführen sey. Wenn zwei verschiedenfarbige gleiche Gestalten sich reproduciren und als gleich erkannt werden, so ist dies nur durch in beiden Vorstellungsreihen enthaltene qualitativ gleiche Vorstellungen möglich. Die Farben sind verschieden. Es müssen also an die Farben von diesen unabhängige gleiche Vorstellungen geknüpft seyn. Wir brauchen nicht lange nach ihnen zu suchen, es sind die gleichen Folgen von Muskelgefühlen des Auges bei beiden Gestalten. Man könnte sagen, wir gelangen zum räumlichen Sehen, indem sich die Lichtempfindungen in ein Register von abgestumpften Muskelempfindungen einordnen *).

Nur einige Betrachtungen, welche diese Rolle der Muskelempfindungen wahrscheinlich machen. Der Muskelapparat eines Auges ist unsymmetrisch. Beide Augen zusammen bilden ein System von verticaler Symmetrie. Hieraus erklärt sich schon Manches.

*) Vergl. Cornelius über das Sehen. — Wundt, Theorie der Sinneswahrnehmung.

1) Die Lage einer Gestalt hat Einfluß auf ihre Betrachtung. Es kommen je nach der Lage bei der Betrachtung verschiedene Muskelempfindungen in's Spiel, der Eindruck wird ein anderer. Um verkehrte Buchstaben als solche zu erkennen, dazu gehört lange Erfahrung. Der beste Beweis hiefür sind die Buchstaben d, b, p, q, welche durch dieselbe Figur in verschiedenen Lagen dargestellt und dennoch als verschieden festgehalten werden *).

2) Dem aufmerksamen Beobachter entgeht es nicht, daß aus denselben Gründen, sogar bei derselben Figur und Lage noch der Fixationspunkt von Einfluß ist. Die Figur scheint sich während der Betrachtung zu ändern. Ein achteckiger Stern z. B. den man construirt, indem man consequent in einem regulären Achteck die 1ste Ecke mit der 4ten, die 4te mit der 2ten u. s. f. immer zwei Ecken übergehend verbindet, hat je nach dem man ihn fixirt, abwechselnd bald einen mehr architektonischen, bald einen freieren Character. Vertikale und horizontale Linien werden stets anders aufgefaßt als schiefe.

3) Daß wir die vertikale Symmetrie als etwas Besonderes bevorzugen, während wir die horizontale Symmetrie unmittelbar gar nicht als solche erkennen, hat in der vertikalen Symmetrie des Augenmuskelapparates seinen Grund. Die linke Hälfte a einer vertikal symmetrischen Figur löst in dem linken Auge dieselben Muskelgefühle aus, wie die rechte Hälfte b in dem rechten. Das Angenehme der Symmetrie hat zunächst in der Wiederholung der Muskelgefühle seinen Grund. Daß hier eine Wiederholung stattfindet, welche sogar zur Verwechselung führen kann, beweist nächst der Theorie die Thatsache, welche jedem quem dii oderunt bekannt ist, daß Kinder häufig Figuren von rechts nach links (nie von oben nach unten) verkehren, z. B. ɛ statt

*) Vergl. Mach über das Sehen von Lagen und Winkeln. Sitzungsber. der Wiener Akademie 1861.

3 schreiben, bis sie endlich den geringen Unterschied doch merken. Daß aber die Wiederholung von Muskelgefühlen angenehm seyn kann, lehrt die Figur c. — Wie man sich leicht klar machen kann, bieten vertikale und horizontale Gerade den symmetrischen Figuren ähnliche Verhältnisse, die sofort gestört werden, wenn man die Lage der Linie schief wählt. — Man vergleiche was Helmholtz über die Wiederholung und das Zusammenfallen der Partialtöne sagt.

Es sey erlaubt hier eine allgemeinere Bemerkung anzuknüpfen. Es ist eine ganz allgemeine Erscheinung in der Psychologie, daß gewisse qualitativ ganz verschiedene Reihen von Vorstellungen sich gegenseitig wach rufen, gegenseitig reproduciren, in gewisser Beziehung doch als gleich oder ähnlich erscheinen. Wir sagen von solchen Reihen, sie seyen von gleicher oder ähnlicher Form, indem wir die abstrahirte Gleichheit Form nennen.

1) Von räumlichen Gestalten haben wir bereits gesprochen.

2) Wir nennen zwei Melodieen gleich, wenn sie dieselbe Folge von Tonhöhenverhältnissen darbieten, die absoluten Tonhöhen (die Tonart) mag noch so verschieden seyn. Wir können die Melodieen so wählen, daß nicht einmal zwei Partialtöne von Klängen in beiden gemeinschaftlich sind. Doch erkennen wir die Melodieen als gleich. Ja wir merken uns die Melodieform sogar leichter und erkennen sie leichter wieder, als die Tonart (die absolute Tonhöhe) in der sie gespielt wurde.

3) Wir erkennen an zwei Melodieen den gleichen Rhythmus, die Melodieen mögen sonst noch so verschieden seyn. Wir merken und erkennen den Rhythmus sogar leichter als die absolute Zeitdauer (das Tempo).

Diese Beispiele mögen genügen. In allen diesen und allen ähnlichen Fällen kann das Wiedererkennen und die Gleichheit nicht auf den Qualitäten der Vorstellungen beruhen, denn diese sind verschieden. Andrerseits ist das Wiedererkennen, den Principien der Psychologie zufolge, doch nur nach Vorstellungen gleicher Qualität möglich. Also giebt es keinen andern Ausweg, als wir denken uns die qualitativ ungleichen Vorstellungen zweier

Reihen nothwendig mit irgend welchen qualitativ gleichen verbunden. Wie in gleichen verschiedenfarbigen Gestalten gleiche Muskelgefühle auftreten müssen, damit die Gestalten als gleich erkannt werden, so müssen auch allen Formen überhaupt, man könnte auch sagen, allen Abstractionen, Vorstellungen von eigenthümlicher Qualität zu Grunde liegen. Dies gilt für den Raum und die Gestalt so gut wie für die Zeit, den Rhythmus, die Tonhöhe, die Melodieform, die Intensität u. s. w. — Aber woher soll die Psychologie alle diese Qualitäten nehmen? — Keine Sorge darum! Sie werden sich alle so gut finden wie die Muskelempfindungen für die Raumtheorie. Der Organismus ist vorläufig noch reich genug, uns nach dieser Richtung die Auslagen der Psychologie zu decken, und es wäre Zeit mit der „körperlichen Resonanz", welche die Psychologie so gern im Munde führt, einmal Ernst zu machen.

Verschiedene psychische Qualitäten scheinen unter einander in einem sehr engen Zusammenhange zu stehen. Speciellere Untersuchungen hierüber, so wie der Nachweis, daß diese Bemerkung sich für die Physik verwerthen läßt, sollen später folgen. *)

Die Ethik des Maimonides und ihr Einfluß auf die scholastische Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts.

Von Dr. Adolph Jaraczewsky.

Daß die jüdischen Philosophen und die jüdische Philosophie Einfluß auf die Scholastik geübt, ist weder ein neuer noch ein bestrittener Satz. Aber die Anerkennung dieses Satzes in der Ausdehnung, in welcher er auf Geltung Anspruch machen kann, vermißt man dennoch in den neuesten Darstellungen der Philosophie des Mittelalters. In der Regel giebt man den Juden die bloße Rolle von Vermittlern, durch welche dem christlichen

*) Vergl. Mach zur Theorie des Gehörorgans. Sitzungsber. 1863. — Ueber einige Erscheinungen der physiologischen Akustik. Sitzungsber. 1864.

Abendlande die arabisch-griechische Philosophie zugeführt worden ist; ihre selbstständigen Leistungen werden zum mindesten unterschätzt. In Wahrheit aber sind sie nicht blos fast das einzige Medium, durch welches dem christlichen Europa Aristoteles verständlich wurde, sondern es gebührt ihnen noch ein viel höherer Ruhm, nämlich der: durch das, was sie Selbstständiges geleistet, einen direkten Beitrag zu den bedeutendsten scholastischen Systemen geliefert zu haben.

Die scholastische Philosophie beginnt, wenn man die unbedeutenden, nicht nachhaltigen Spuren philosophischer Regsamkeit unter den Karolingern unberücksichtigt läßt, mit dem 11. Jahrhundert, erreicht ihren Höhepunkt im 12. und 13., und verfällt in den folgenden Jahrhunderten. Den Höhepunkt repräsentiren die kolossalen Arbeiten der Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquino, und des Franziskaners Duns Scotus. Aber zwischen den Arbeiten dieser Männer und denen der vorangehenden Zeit, z. B. des Petrus Lombardus, liegt eine Kluft, die nur durch Berücksichtigung des mächtigen Impulses ausgefüllt werden kann, den die durch Juden vermittelte Bekanntschaft mit Aristoteles und seinen Auslegern und Fortsetzern geübt hat. Es liegt nicht in der Absicht dieser Arbeit von den Leistungen der Juden als Aristoteles-Uebersetzer zu reden, wir wollen hier vielmehr zeigen, wie weit die jüdischen Philosophen des Mittelalters über Aristoteles hinausgingen, und wie sie einen selbstständigen Einfluß auf die scholastische Philosophie übten.

Wir werden in der Folge die hier aufgestellten Behauptungen an dem hervorragendsten und bedeutendsten unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, an Maimonides, nachzuweisen suchen, und uns vorläufig begnügen, das Hinausgehen dieses Philosophen über Aristoteles in der „Psychologie und Ethik" durch eine genaue wissenschaftliche Vergleichung der einschlägigen Werke der beiden Philosophen, hier klar darzulegen. Denn gar oft ist gesagt worden, Maimonides folge dem Aristoteles, aber das „wie weit"? haben wir noch nirgends angegeben ge-

funden. Voran schicken wir einige nothwendige Bemerkungen über das Leben und die philosophischen Schriften des Maimonides.

Moses ben Maimon (genannt „Maimonides") wurde 1135 zu Cordova geboren, und begann frühzeitig eine schriftstellerische Thätigkeit zu entwickeln. Ausgerüstet mit allen Kenntnissen der arabischen Bildung und mit einem ausgedehnten thalmudischen Wissen, und beseelt von der Ueberzeugung, daß das mosaische Gesetz nicht den blinden Gehorsam seiner Ausüber fordere, sondern als die höchste göttliche Offenbarung und der Inbegriff der erhabensten Wahrheiten auf eine gründliche Durchforschung mit Recht Anspruch mache, ging er an die gewaltige Arbeit, die Lehren der Offenbarung mit den Ergebnissen der Philosophie und Wissenschaft in Einklang zu bringen, eine Verstandesarbeit, die nur ein Mann von solch' immensem Wissen und solcher Geistestiefe, wie er, vollbringen konnte. Nach mehreren Jugendschriften, welche mit dem Judenthum nicht in enger Beziehung stehen, schrieb er während der Verfolgungszeit seitens der Almohaden, von seinem 23. Lebensjahre an, einen „Commentar zur Mischna", welchen er nach 10 Jahren erst beendigte, in arabischer Sprache. Hierzu sind die Noten 1. 2. und 3. im Anhange dieser Arbeit nachzulesen. Den einzelnen Theilen schickte er ausführliche Einleitungen voran, von denen zwei einen allgemein wissenschaftlichen Werth haben. Die erste ist die Gesammteinleitung in das ganze Mischnawerk, die er eine geschichtliche Darstellung der Entstehung und der fortlaufenden Entwickelung der ganzen mündlichen Lehre der jüdischen Tradition nennt.

Eines vorzüglichen Beifalls aber erfreute sich seine aus tief sittlichem Streben hervorgegangene Einleitung zu den „Sprüchen der Väter" in „acht Abschnitten" *). „Die Sprüche der Väter" oder richtiger „der Tractat Aboth" (אָבוֹת) enthält nämlich eine Sammlung der ethischen Aussprüche der Rabbinen, und Maimonides konnte keine passendere Einleitung dazu geben, als

*) Diese Einleitung wird nach der Anzahl ihrer Abschnitte kurzweg „שְׁמוֹנָה פְּרָקִים" genannt.

eine nach den „acht Abschnitten“ systematisch geordnete Darlegung seines ethischen Systems.

Nach vielen großen, in der jüdischen Literatur epochemachenden Werken schrieb Maimonides im letzten Jahrzehnt seines Lebens sein berühmtes religionsphilosophisches Werk „More Nebuchim“ arabisch „Delalath al Hairin“ d. i. „Führer der Verirrten“, welches den Höhepunkt seiner Geistesthätigkeit darstellt *).

Die Aufgabe der folgenden Arbeit ist es, die „Ethik des Maimonides“ nach diesen „acht Abschnitten“, in ihrer Selbstständigkeit und Abhängigkeit von ältern Philosophen darzustellen.

Zu einer Zeit, wo die Blüthe der arabischen Literatur bereits im Abwelken war und die ganze abendländische Welt in philosophischer Beziehung nichts kannte, als die licht- und farblosen Streitigkeiten der scholastischen Nominalisten und Realisten unter den Fahnen eines Roscelinus, Wilhelm von Campellis und Peter Abälardus, war das Erscheinen einer aus tiefsittlichem Interesse hervorgegangenen „Psychologie und Ethik“, wie sie uns in den „acht Abschnitten des Maimonides“ vorliegen, sicherlich erfreulich. Maimonides, gleichweit von Oberflächlichkeit wie von Mystik entfernt, ging im Gewande eines jüdischen Theologen den Weg des großen griechischen Denkers, suchte die herrschende (aristotelische) Philosophie mit der Offenbarungslehre in Einklang zu setzen, jene zum Ausbau dieser zu gebrauchen. Während die arabischen und abendländischen Philosophen meist nur die logische und metaphysische Seite der aristotelischen Philosophie umfaßten und in ihren Syllogismen zu Zerrbildern scholastischer Wortkrämerei machten, ging Maimonides von der Ethik des Aristoteles aus, und suchte diese in ersprießlicher Weise mit den biblischen Offenbarungslehren zu verschmelzen. Schon hieraus wird es klar, daß von einer bloßen Nachbeterei des Stagiriten bei Maimonides nicht die Rede seyn kann, da ja sein Zweck, innerhalb der Offenbarung zu philosophiren, eine genaue

*) Aus diesem Werk ist die vortreffliche Arbeit des gelehrten Dr. M. Joël „die Religionsphilosophie des Maimonides“ geschöpft.

Nachfolge des eine Offenbarung kaum ahnenden Heiden von selbst ausschließt. In dem Vorworte zu diesen „acht Abschnitten“ erklärt Maimonides, daß er nicht gradezu Neues vorzubringen gedenke, sondern daß er den sittlichen Inhalt der Lehren jüdischer sowohl wie anderer Weisen im Zusammenhange hier vortragen wolle, „denn man müsse die Wahrheit von Jedem, und wo sie sich finde, annehmen.“

Wir werden einen gedrängten Inhalt dieser psychologisch-ethischen Abhandlung nach ihren acht Abschnitten geben und jedesmal namentlich auf die Punkte hinweisen, in welchen Maimonides mit Aristoteles übereinstimmt, und bei denen er vermöge seines höherm (biblischen) Standpunktes über ihn hinauszugehen berechtigt war.

Der erste Abschnitt handelt „von der menschlichen Seele und ihren Kräften im Allgemeinen“, weil, wie Maimonides sagt, „wer die Seele heilen will, sie zuerst kennen lernen muß.“ Hier finden wir denn gleich den Aristoteliker. Er sagt nämlich: „die Seele, die ihrem Wesen nach eine vernünftige, einfache Substanz ist, läßt sich nur aus ihren Kräften bestimmen, deren es fünf giebt“:

1) die ernährende oder vegetabile (הַזָּן oder צוֹמֵחַ); 2) die fühlende oder sensible (הַמַּרְגִּישׁ); 3) die vorstellende oder imaginative (הַמְדַמֶּה); 4) die begehrende oder irritabile (הַמִּתְעוֹרֵר); und 5) die vernünftige oder intelligible (הַשִּׂכְלִי). — Aristoteles (De anima II, c. 3. §. 1.) zählt ebenfalls 5 Seelenkräfte auf, denen bis auf eine die maimonideischen entsprechen. Bei Aristoteles heißen sie 1) *θρεπτικόν*, 2) *αἰσθητικόν*, 3) *ὀρεκτικόν*, 4) *κινητικόν*, und 5) *διανοητικόν*. Bei Aristoteles fehlt die „vorstellende Kraft“ (bei Maimonides No. 3.) weil er sie im Sinnesvermögen (Nr. 2.) mit einbegriffen denkt, „insofern zwar die Phantasie mit der sinnlichen Empfindung nicht eine und dieselbe sey, aber doch ohne Sinneskraft nicht existire, sondern vielmehr eine Verbindung der Sinneskraft und des Denkvermögens sey“ (De anima III, c. 3. §. 4.) Uebereinstimmend hiermit erklärt auch Maimonides, daß die vorstellende Kraft das Vermögen sey,

gehabte Empfindungen da noch zu wiederholen, wo die Gegenstände, welche den Eindruck auf die Sinne hervorgebracht hatten, schon längst abwesend sind." Andrerseits vermissen wir bei Maimonides, die (bei Aristoteles No. 4.) angeführte örtliche Bewegungskraft (*τό κινητικόν κατά τόν τόπον*), und dies mit Recht, da Aristoteles selbst die Bewegung aus dem Begehrungsvermögen hervorgehen und bewirken läßt. (De anima III. c. 10.) Es ist noch zu bemerken, daß wie Aristoteles zur ernährenden Kraft auch die Zeugungskraft (*γένεσις*) rechnet, ebenso Maimonides unter הזן auch המוליד aufzählt.

Im zweiten Abschnitt untersucht Maimonides, welche Seelenkräfte die Quelle der guten und schlechten Sitten seyen. Indem er nun zwei Vollkommenheiten (מַעֲלוֹת) annimmt, die moralische (מִדּוֹת) und die intellectuelle (שִׂכְלִיּוֹת), folgt er wiederum ganz und gar dem Aristoteles, der die Tugenden in ethische und dianoetische theilt. (cf. Ethic. Nicomach. I, c. 13. *ἀρεταὶ ἠθικαὶ* und *διανοητικαί*). Ebenso nennt Maimonides auch als die drei vorzüglichsten der dianoetischen Tugenden: Geist, Weisheit und Vernünftigkeit. Bei Aristoteles (1. B. lib. VI.) *νοῦς, σοφία, φρόνησις.*

Aber in der eigentlichen Bestimmung der Quelle der Tugend und des Lasters weicht Maimonides in Etwas von Aristoteles ab. Aristoteles stellt nämlich als Quelle derselben das Begehrungs- und Denkvermögen dar; Maimonides dagegen rechnet hierzu noch das Sinnesvermögen. Aber er fühlt selbst bald die Unhaltbarkeit des letztern, und bemerkt späterhin, „daß das Sinnesvermögen nur untergeordnet dem Begehrungsvermögen hierbei dient." Den Beweis, daß die ernährende Kraft keinen Theil daran habe, führt Maimonides ganz mit dem Worten des Aristoteles (ibd.): „denn im Schlafe fungirt ja diese Kraft weiter fort, und dennoch sündigen wir da weder, noch thun wir Gutes in diesem Zustande, was doch der Fall seyn müßte, wenn diese Kraft hierzu beitrüge."

Der kurze dritte Abschnitt enthält die Ausführung des Gedankens, daß die Seele krank sey, wenn sie sich der Immo-

ralität ergebe, und daß sie dann ebenso wie ein kranker Körper der Heilung bedürfe. Die Heilmittel giebt sodann der vierte Abschnitt an, der auch der wichtigste ist, denn in ihm kommt Maimonides zur Definition der ethischen Tugend. In diesem Abschnitte ist Maimonides aber auch mehr als irgendwo Aristoteliker. Aristoteles definirt die Tugend „als die erwählte Handlung in die Mitte gesetzt, Mitte ist aber die gleich weite Entfernung von beiden Extremen, dem zu Vielen und dem zu Wenigen." *)

Dieses Princip des Aristoteles stellt nun Maimonides ganz als das seine auf; er erklärt als moralische Vollkommenheiten solche, die zwischen den gleich schädlichen Extremen, dem zu Vielen und dem zu Wenigen die Mitte halten. Hierfür führt er sogar dieselben Beispiele, wie Aristoteles, an: die Tollkühnheit z. B. sey das eine Extrem, die Feigheit das andere, in der Mitte steht die Tapferkeit (cf. Ethic. Nicomach. II, 7. III, 6—9., ferner Eudem. III, 1.); Verschwendung und Geiz seyen die beiden Extreme, in der Mitte liege die Mildthätigkeit (ib. IV, 1. Eudem. III, 4.); zwischen Ehrfurcht und Selbstverachtung liegt in der Mitte die wahre Ehrliebe (ib. IV, 4.); und ebenso zwischen Jähzorn und Unempfindlichkeit, — die Langmuth (ib. IV, 5.).

So wie in diesem Hauptgrundsatze, folgt Maimonides dem großen Griechen auch in der Ausführung des Einzelnen. Daß der Mensch nur durch lange Uebung und gute Erziehung von zartester Jugend an zu dieser Mitte, d. i. zur Tugend kommen könne, sagt er mit Aristoteles, der hier den Spruch Plato's anführt: „Man müsse von Jugend auf daran gewöhnt werden, sich nur darüber zu freuen und nur darüber zu trauern, worüber man muß." (Ibid. II. 3, *διὸ δεῖ ἦχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥς τε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ*). Wenn nun die Seele moralisch krank geworden, d. h. sich dem einen Extrem hingeneigt hat, so kann man sie nur dadurch heilen, daß man sie gradezu zum andern Extrem hinführt, z. B.

*) Der Entwickelung dieses Satzes widmet Aristoteles das ganze zweite Buch der Ethic. Nicomach. —

den Geizigen zur Verschwendung, um hierdurch die rechte Mitte, das Gleichgewicht, wiederherzustellen. Dieser Grundsatz des Maimonides ist völlig der des Aristoteles (ibid. II, 9.) und gründet sich auf die medicinische Ansicht des Letztern, daß die Gesundheit, welche die rechte Mitte ist, bei einem Kranken dadurch wieder hergestellt werden könne, daß man den Kranken erst in die seinem Uebel gerade entgegengesetzte Krankheit führe, wodurch das Gleichgewicht herausgebracht werde (Probl. L. I, pr. 2). Daß dies die Grundansicht des Maimonides in der Arzneikunde nicht weniger war, zeigt das in diesem Kapitel von ihm angeführte Beispiel eines Fieberhitzigen, dessen Hitze nur durch ein Mittel, das das Gegentheil bewirkt, vertrieben werden könne.

Es ist dies gewiß eine interessante pädagogische Frage, eines gründlichen Versuches wohl werth, inwiefern diese von zwei so gewichtigen Männern empfohlene Behandlungsweise der Seelenkranken sich praktisch bewahrheiten würde.

Wahrhafte Bewunderung erregt aber Maimonides in Anbetracht seines Zeitalters, wenn er zu einer Zeit, in welcher eine finstere Ascetik sich über die ganze Welt gelagert hat, vorurtheilslos alle Kasteiungen und Selbstpeinigungen weit von sich weist und als nicht im Einklange mit einem religiös-tugendhaften Leben erklärt. Er weist seine Ansicht als den biblischen Geboten zu Grunde liegend nach: daß die Verbote verschiedener Speisen, der gesetzwidrigen Ehen, die Gesetze der Zehnten, der Armentheile bei der Ernte u. s. w. nur verordnet seyen, um die Natur des Menschen, die eher zum Extreme der Leidenschaft sich hinneigt, noch etwas über die Mitte, die Enthaltsamkeit, hinauszuführen; jedes Uebermaaß, sey es nach welcher Seite hin es wolle, sey schädlich.

Bis hierher folgte Maim. seinem großen Führer Schritt auf Schritt, aber von jetzt an scheiden sich ihre Wege. Im fünften Abschnitte behandelt Maim. die große Frage von dem Ziele des Menschen, von dem Zwecke seines Daseyns auf Erden. Hier mußte natürlich der mosaische Philosoph vom griechisch-heidnischen völlig abweichen, und hier mußte sich der große

Unterschied, der zwischen Offenbarung und offenbarungsloser Philosophie besteht, recht deutlich offenbaren. Alle griechischen Philosophen stimmen darin überein, daß es ein „höchstes Gut" gebe, eine Glückseligkeit (εὐδαιμονία), welche der Mensch durch sein ganzes Leben hindurch zu erlangen trachte. Welches aber dieses höchste Gut sey, worin die wahre Glückseligkeit bestehe, darin weichen sie himmelweit von einander ab. Während Epikur (und vor ihm Aristippos) nur das „Vergnügen" (ἡδονή) als höchstes Gut wähnten, während die Cyniker es in der „größtmöglichen Entbehrung aller Bedürfnisse", die Stoiker in vollständiger „Ruhe des Geistes" fanden, bestimmte Aristoteles, daß die wahre Glückseligkeit in der Tugend bestehe (cfr. Ethic. Nicomach. lib. I; Eudem. II, c. 1). So weit also ein Denker, dem menschlichen Geiste und seiner Natur nachgehend, kommen konnte, so weit kam der große Stagirite. Aber nachdem durch die Offenbarung das enge Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott offenbar geworden war, da nahm die einer rechten Basis noch immer ermangelnde Tugend „die Gotteserkenntniß" als Grundlage. Nun erst erhob sich der Mensch über sich selbst und über seine irdische Natur; denn nun war es nicht mehr die unvollkommene menschliche Tugend, sondern die Tugend Gottes, die Vollkommenheit Gottes, welche den Blicken des Sterblichen ein bestimmtes höchstes Ideal, Gott selbst, hinstellte. Diesen Schritt als Philosoph hat mit Bewußtseyn und systematischer Klarheit Maimonides zuerst gethan, indem er das Ziel des Menschen darin erblickte, „das Wesen Gottes so viel als möglich zu begreifen, nach den Worten der Bibel: „Auf allen deinen Wegen erkenne ihn." Dieses Ziel findet Maimonides in kürzester und erhabenster Weise ausgesprochen in dem Satze der talmudischen Weisen: „Alle deine Handlungen seyen in gottgefälliger Absicht! (כָּל מַעֲשֶׂיךָ יִהְיוּ לְשֵׁם שָׁמַיִם).

Im sechsten Abschnitte beschäftigt Maimonides die moralisch-psychologische Frage, ob der Mensch, der seiner Leidenschaften nur nach schwerem Kampfe Herr geworden, moralisch mehr werth sey, als der Fromme, der die Tugend aus Neigung

zum Guten ausübe. Er stellt hier die Meinung der Philosophen derjenigen der talmudischen Weisen gegenüber. Denn während jene behaupten, daß der, welcher die Leidenschaft nur nach einem Kampfe bemeistert, bei der Ausübung des Guten inneren Gram empfindet und noch immer neue Neigung zum Bösen fühlt, der wahre Fromme aber die Tugend aus Lust am Guten ausübe, also auf einer höheren Stufe stehe — meinen die talmudischen Weisen, daß das Verdienst des Menschen größer sey, der um die Tugend zu üben, erst in sich den Hang zum Bösen zu bekämpfen habe, je schwerer der Kampf, desto rühmlicher der Sieg, desto größer das Verdienst. Diese beiden einander widersprechenden Meinungen vereinigt Maimonides auf eine sehr sinnreiche Weise; die Philosophen, sagt er, hätten die groben Laster im Sinne gehabt (Betrug, Diebstahl, Mord), in Betreff derer allerdings der Mensch bei weitem moralischer ist, der gar keine Neigung dazu empfindet. Die talmudischen Religionslehrer aber hätten an jene Gesetze der Bibel gedacht, für welche sich kein rationeller Grund auffinden lasse, und denen gehorcht werden solle, ohne über ihren Grund zu grübeln (sie heißen הַמִּצְוֹת השמעיות oder חֻקּוֹת); z. B. das Verbot von Fleisch in Milch gekocht, von Gewändern, die aus zwei heterogenen Stoffen gewebt sind, wie aus Wolle und Linnen, Verbot des Blutgenusses u. dgl. m., bei deren Befolgung das Verdienst um so größer sey, je mehr der Mensch Neigung zum Gegentheil habe, die er vorher bekämpfen müsse. —

Der siebente Abschnitt skizzirt die Hindernisse, die dem Menschen in der Erkenntniß des göttlichen Wesens entgegentreten, nämlich die moralischen und intellectuellen Unvollkommenheiten des Menschen, die gleichsam eine Scheidewand zwischen dem Menschen und der höhern Gotteserkenntniß ziehen; sie bestimmen auch die Grade der Propheten, indem jede Leidenschaft den Prophetengeist schwächt, der je nach dem Maaßstabe des moralischen Werthes der Propheten ein geläuterter oder getrübter ist. — Daß Maimonides, sobald er auf diese Weise in das eigentliche Gebiet der Theologie eintritt, seinen sonstigen Führer,

Aristoteles, verläßt und seinen eigenen Weg in der Religionsphilosophie geht, leuchtet hier von selbst ein. Eine unmittelbare Verbindung der Gottheit mit der Welt, noch weniger eine moralische mit dem Menschen, eine das Schicksal leitende Vorsehung kennt Aristoteles gar nicht. Bei aller seiner philosophischen Nüchternheit nimmt er dennoch zu den Mythen und zu dem Volksglauben eine durchaus positive Stellung ein. (Man vgl. nur Aristotelis metaphys. XHI; ferner Brandis „Aristoteles und seine akadem. Zeitgenossen" I, S. 539).

Der achte, letzte und größte Abschnitt ist auch der bedeutendste. In ihm bespricht Maimonides die großen Fragen über Natur und Anlagen des Menschen, über seinen freien Willen, über seine Zurechnungsfähigkeit, über die Allwissenheit und Gerechtigkeit Gottes, — eine vortreffliche Arbeit, die dem ganzen Werke die Krone aufsetzt. Der Mensch, sagt er, ist mit Anlagen zum Guten und Bösen geschaffen, Erziehung und Bildung geben diesen Anlagen erst eine bestimmte Richtung und die eigentliche Entwickelung. Deshalb sey auch die Astrologie — man bedenke, wie die damalige gesammte Menschheit unter dem Scepter dieses Trugbildes stand — eine große Lüge. Wenn sie Wahrheit wäre, dann hätten alle Religionen und Gesetze keinen Sinn, wären alle Vorsichtsmaaßregeln vergeblich und an Belohnung und Bestrafung nicht zu denken. Dem Menschen ist in Betreff seines moralischen Handelns die freie Wahl anheimgegeben, jene natürlichen Anlagen geben ihm nur eine allgemeine Richtung. Nun geht Maimonides zu der bekannten verwickelten Frage über die göttliche Bestimmung über, wie sich die Freiheit des Menschen zu der Vorherbestimmung durch Gott verhalte, einer Frage, die sich Aristoteles von vornherein nicht zu stellen hatte, die aber dem Religionsphilosophen von ungemeiner Wichtigkeit seyn mußte, weil sie die Basis des ganzen Verhältnisses Gottes zum Menschen ausmacht. Zuvörderst zeigt Maimonides, daß nur die Naturereignisse von Gott beschlossen seyen, und zwar vom Anbeginn der Schöpfung her durch den ersten Willen Gottes; auch die spätern Wunder, von denen die Bibel erzählt, seyen zugleich

mit der Schöpfung in die Natur gelegt worden, um zur bestimmten Stunde zum Vorschein zu kommen. — In Hinsicht des moralischen Handelns sey dem Menschen die freie Wahl gelassen, das Voraus wissen Gottes sey nicht als eine Voraus bestimmung zu fassen (die Präscienz sey keine Prädestinenz). Das Wissen Gottes sey von seiner Wesenheit nicht zu trennen, nicht denkbar ohne Gott, und dieses begreifen wollen hieße Gott selbst begreifen wollen. „So wenig wir aber dem Sonnenlicht seinen Glanz absprechen können, weil wir aufschauend den von ihren Strahlen geblendeten Blick abwenden müssen, ebensowenig können wir die Vollkommenheit, die wir aus eigener Unvollkommenheit nicht begreifen können, bestreiten, weil wir sie unserer Vorstellung nicht veranschaulichen können."

In diesen „acht Abschnitten", deren Inhalt wir hier in aller Kürze skizzirt haben, hat Maimonides gleichsam eine Einleitung in sein theologisch-philosophisches System gegeben, das er 25 Jahre später (1190) in seinem großen Werke „More Nebuchim" (Führer der Verirrten) niederlegte. In dieser Einleitung hat er vorläufig die wichtigsten Fragen über die moralischen Vollkommenheiten behandelt. Wir haben ihn hierbei im Allgemeinen den Grundansichten des Aristoteles folgen sehen, aber da weiter gehend, wo die Frage sich auf das Gebiet der Theologie hinüberbewegte; hier konnte der heidnische Philosoph nicht länger als Führer dienen. Erst die Bibel hat die Vielgötterei aus der Philosophie verdrängt, erst sie hat statt einer relativen eine absolute Ethik geschaffen, und wenn man die Philosophie nach ihrer Haupteigenthümlichkeit eintheilen will, so würde man sie am passendsten in eine heidnische und eine biblische zu theilen haben. Dabei kommt es nicht, wie man auf den ersten Blick meinen sollte, so viel darauf an, ob der Philosoph mit Bewußtseyn die biblischen Wahrheiten zu Grunde legt, oder ob er, weil er meint, daß jede Philosophie voraussetzungslos zu verfahren habe, glaubt rein aus sich selbst zu philosophiren. Er selbst ist eben das philosophirende Subject, dem

durch Bekanntschaft mit dem biblischen Wahrheiten die Richtung und das Ziel des Denkens vorgeschrieben ist.

Maimonides suchte den entschieden höhern philosophischen Standpunkt, den er vermöge der Bibel einnahm, zu behaupten und den Aristotelismus nur zu benutzen, um das, was in der Weise der Vorstellung in der heiligen Schrift niedergelegt war, in Gedankenform umzusetzen und mit dem philosophischen Zeitbewußtseyn auszugleichen. Maimonides' Arbeiten in dieser Richtung, imponirend wie sie noch heute sind, mußten damals nicht blos für Juden maßgebend seyn und die Nacheiferung erwecken, sondern auch die Häupter der scholastischen Doctoren konnten, wie von Ibn-Sina und Anderen den Aristotelismus, so von Maimonides eine selbstständige Haltung diesem gegenüber lernen.

Der Einfluß der Werke des Maimonides auf Albertus Magnus und Thomas von Aquino läßt sich in augenfälliger Weise darthun. Wir wollen hier die wichtigsten Punkte hervorheben, in denen Maimonides' Einfluß auf die Auffassungen der Scholastik nicht in Abrede gestellt werden kann.

Maimonides war der Erste, der innerhalb des Aristotelismus selbst den Dualismus von Materie und Form dadurch aufzuheben versuchte, daß er die Materie ebenfalls auf Gott zurückführte. Geleitet zunächst von dem religiösen Interesse, die Möglichkeit eines zeitlichen Anfangs der Welt darzuthun, hat er das auch philosophisch höher Stehende gefunden. Er beseitigt die aristotelischen Beweise, daß die Welt ewig sey, weil jede Bewegung eine ihr vorangegangene voraussetze — durch die schlagende Bemerkung, daß Aristoteles die Gesetze der schon vorhandenen Welt ganz unberechtigt zur Entscheidung einer Frage benutzt, die eben dem Entstehen dieser Gesetze gilt. Und ebenso weiß er auch den Fragen, die aus der Annahme der Weltschöpfung in Bezug auf Gott sich ergeben, wie man sich nämlich im göttlichen Willen eine Veränderung denken könne, durch eine eigenthümliche Fassung des göttlichen Willens zu entgehen. Freilich wird dabei der göttliche Wille so zu sagen ein „Unicum“, ein Unbegreifliches, ein Wunder. Aber eine solche Unbegreif-

lichkeit ist jedenfalls philosophischer, als den göttlichen Willen vollständig nach Analogie des menschlichen aufzufassen. So Maimonides. — Unverkennbar ist nun, daß Albertus Magnus genau dem Maimonides gefolgt ist. Auch er verwirft die Lehre von der Ewigkeit der Welt und meint Aristoteles hätte in diesem Punkte von Plato nicht abgehen sollen. Ritter (die christliche Philosophie, S. 630) will daraus folgern, daß die Scholastiker über Aristoteles den Plato noch immer nicht vergessen hätten. In Wahrheit aber beweist diese Aeußerung nur die Lectüre der maimonideischen Werke Seitens der Scholastiker; denn in einer Abhandlung über die Weltschöpfung (מַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית) bespricht Maimonides in der von Albertus angegebenen Weise die Ansicht des Plato. Vollkommen übereinstimmend mit Maimonides faßt nun auch Albertus die schöpferische Wirksamkeit Gottes als einzig in ihrer Art, als ein Wunder, und erhebt denselben Einwand, den wir auch bei Maimonides gegen Aristoteles lesen, gegen die späteren Aristoteliker, die von einer Veränderung des göttlichen Willens reden, wenn man die Weltschöpfung statuirt, daß sie nämlich ihre eigene Annahme, der thätige Verstand sey ohne sich zu verändern thätig, außer Acht gelassen hätten.

Aber nicht blos in der Maimonides eigenen Auffassung des göttlichen Willens, sondern auch in der Bestimmung des Gottesbegriffes überhaupt brachte Maimonides eine sehr erkennbare Umgestaltung des scholastischen Denkens hervor. Noch Petrus Lombardus hat ziemlich grobe, anthropomorphistische Begriffe in dieser Beziehung (man vgl. „Eberstein": Ueber die Beschaffenheit der Logik u. Metaphysik u. s. w. S. 67). Bei Thomas von Aquino hingegen begegnen wir genau derselben abstracten Fassung des Gottesbegriffes, wie sie Maimonides in seiner Lehre „von den Attributen" (More Nebuchim Th. I.) vorträgt. Auch er läugnet, daß Gott aus Wesen und Differenz bestehe, also alle Möglichkeit ihn zu definiren, alle „cognitio quidditativa" (wie der scholastische Ausdruck ist), und erklärt sich offen für „Rabbi Moses" (wie er Maimonides nach seinem Vornamen nennt (cfr. „Eberstein, natürliche Theologie der Scholastik" S. 62).

Erwähnenswerth ist ferner, daß von den fünf Beweisen, die Thomas von Aquino für das Daseyn Gottes beibringt, alle mit Ausnahme eines einzigen, der kaum selbst vom Standpunkt der Scholastik ein Beweis zu nennen ist, bei Maimonides vorkommen. Man kann unmöglich verkennen, daß in der Form, in welcher sie Thomas vorträgt, er dem Maimonides folgt.

Am berühmtesten endlich ist Thomas von Aquino's Lehre über das in der Welt vorhandene Uebel. Leibnitz in seiner Theodicée hat sie in der Hauptsache adoptirt und nur in manchen Stücken vervollkommnet. Daß aber diese Lehre von der Natur des Uebels maimonideisch ist, kann Niemand, der den More Nebuchim gelesen hat, verkennen Gerade durch den monistischen Sinn seines Systems d. h. dadurch, daß er auch die Materie auf Gott zurückführte, mußte für Maimonides die Frage nach dem Ursprunge des Uebels in aller Schärfe sich einstellen, und er hat sie innerhalb seiner Anschauungen auch so vortrefflich beantwortet, daß Thomas nur zu erweitern nöthig hatte. Wenn man die beiden Sätze hat, daß das Uebel nur ein Nichtseyn des Guten, eine Privation sey, daß also das Princip des Uebels die Materie als solches keinen Schöpfer braucht, und in sofern es etwas Reales ist, wiederum kein Uebel sey, so läßt sich die weitere Theorie des Uebels, die übrigens bei Maimonides auch nicht fehlt, leicht in der Weise, wie es Thomas von Aquino thut, aufbauen. — Wenn wir jetzt noch einen Blick auf die scholastische Ethik werfen, so ist vor Allem zu modifiziren, was Ritter (in seiner „christlichen Philosophie" S. 643.) behauptet, „daß die Scholastiker in ihrer Aufstellung der theologischen Tugenden neben und über die ethischen sich über Aristoteles und über alle arabischen Aristoteliker erhoben, da Aristoteles nur sittliche Tugenden gekannt hatte."

Wir haben oben schon gezeigt, daß schon Aristoteles nicht nur sittliche (ethische), sondern auch logische (dianoetische) Tugenden kenne; daß also Ritter hätte eher sagen müssen, „die Scholastiker benutzten die bekannte Unterscheidung des Aristoteles mit vielem Geist, um die christlichen Tugenden des Glaubens,

der Liebe und der Hoffnung in ihr ethisches System zu fügen." Wir haben auch oben gesehen, wie Maimonides diese aristotelische Eintheilung benutzend, die ethischen Tugenden als nothwendige Verbindung für die Erkenntnißtugenden hingestellt hat, und diese selbst in der Prophetie hat gipfeln lassen. Ihm folgend hat nun Albertus Magnus die Erkenntnißtugenden, die sogenannten theologischen, denen die sittlichen nur als Grundlage dienen, aufgestellt, die eigentlich eingegossene Tugenden seyen, insoferne sie einer höhern Einwirkung zugeschrieben werden müßten.

Aber nicht minder wie in der Umgestaltung des Aristotelismus zu einem mit dem Offenbarungsglauben zusammenstimmenden System, war Maimonides auch in der Auffassung der Bibel maßgebend. So schreibt der Dominikaner Sixtus Sinensis (Bibliotheca sancta S. 344.): „Ex hoc opere (sc. ex More Nebochim) tam divus Thomas quam ceteri theologi scholastici varia testimonia ad enarrationem sex dierum producunt. Also auch des Maimonides Kosmologie (מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית) wurde studirt und angenommen *). Ebenso stimmen sie in der Erklärung der Wunder mit Maimonides überein.

Wir begnügen uns mit diesen wenigen Bemerkungen, die Wissenschaft auf den mächtigen Einfluß, den die jüdische Philosophie des Mittelalters auf die scholastische Philosophie ausgeübt hat, hingelenkt zu haben, in der festen Ueberzeugung, daß ein genaues Studium der umfangreichen Werke des Albertus Magnus und Thomas von Aquino von diesem Gesichtspunkte aus noch sehr viele wichtige Resultate liefern würde. Denn Maimonides steht nicht vereinzelt als jüdischer Philosoph im Mittelalter da, neben ihm glänzt Ibn-Gebirol (d. i. nach Munk's vortrefflichen Untersuchen in den: „Mélanges ꝛc." kein Anderer, als Avicebron) der Verfasser des philosophischen Werkes „fons vitae" (מְקוֹר חַיִּים); und endlich der anonyme Verfasser des Buches „de causis", welches lange Zeit dem Aristoteles zugeschrie-

*) Hier ist die Note 4. zu vergleichen.

den und gleich dem Werken dieses Philosophen commentirt wurde; allein Albertus Magnus giebt uns den Juden David als den Verfasser desselben an und meint, dieser habe, was er aus Aristoteles, Ibn-Sina, (d. i. Avicenna), Al-Gazali und Al-Farabi gesammelt, in Lehrsätze nach Art des Euklid gebracht. Er berichtet ferner, daß dieser David auch noch eine Physik geschrieben habe, daß aber das „de causis" betitelte Buch seine Metaphysik sey. Die Wichtigkeit dieses Buches für die Geschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts schlägt Jourdain („Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote" p. 157.) so hoch an, daß er meint, man würde nicht eher eine sichere Kenntniß derselben erlangen, bis man das Buch „de causis" und „fons vitae" analysirt hätte."

So sehen wir eine Philosophie, die sehr viel zur Beseitigung des Aberglaubens und zur Reinigung der anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott beigetragen hat, von Juden ausgehen, und in Kreise dringen, von wo aus sie größere räumliche Strecken nicht nur, sondern auch größere zeitliche, als man gemeinhin denkt, beherrscht. Denn man wird nicht vergebens den Gedankengehalt der Scholastik des 13. Jahrhunderts in den Werken eines Leibnitz und Wolf suchen, und selbst in Kant's Religionsphilosophie wird uns bisweilen der Geist des Maimonides entgegenwehen.

Noten.

1) Die „acht Abschnitte" hat Maimonides, wie den ganzen Mischnacommentar, wovon diese nur ein kleiner Theil sind, ursprünglich in arabischer, der damals verbreitetsten und für philosophische Erörterungen gefügigsten Sprache verfaßt. Er fand auch bald in den Ländern, in welchen arabisch gesprochen wurde, große Verbreitung und Anerkennung. Maimonides selbst jedoch hatte — sicherlich auf Aufforderung vieler jüdischer Gelehrten — die Absicht, den Commentar in's Hebräische zu übertragen, allein es scheint, daß er zur Ausführung dieses Planes nicht gekommen sey. Denn noch bei seinen Lebzeiten machte sich der zwar

gewandte, aber etwas leichtfertige Spanier, der Makamendichter Juda Al-Charisi (Verfasser des Werkes „Tachkemoni") aus Marseille auf Aufforderung der Gelehrten seines Wohnortes an die Uebersetzung des arabischen Originals in's Hebräische. Dieser erste Versuch erstreckte sich aber blos über die erste allgemeine Einleitung und einen Theil der ersten Ordnung. Kurz nach dem Tode des Maimonides übersetzte der gründlich gebildete, „meisterhafte Uebersetzer" (אַב הַמַּעְתִּיקִים), Samuel, aus der Uebersetzerfamilie der Ibn Tibbon aus Lunel (derselbe, der unter Maimonides' Leitung dessen More Nebuchim übersetzte), die Philosophisches berührenden Theile des Commentars, also vor Allem die „acht Abschnitte", mit der an diesem Manne gewohnten Treue und Gewandtheit, welche uns auch in unsern Ausgaben vorliegt. Das arabische Original ist nach einem in Oxford liegenden Manuscript von dem großen Orientalisten Eduard Pocoke edirt worden, (unter dem Titel באב מוסי d. i. „porta Mosis, Oxoniae 1655."). Pocoke irrt, wenn er in der Vorrede zu diesem Werke meint, Samuel ibn Tibbon habe seine Uebersetzung vor Alcharisi angefertigt; denn während Alcharisi dem Namen des Maimonides stets die Bezeichnung נ"י (d. h. נֵרוֹ יָאִיר „sein Licht leuchte fort", eine Abbreviatur, deren man sich nur bei noch lebenden Autoren bedient) hinzugefügt, ist es notorisch, daß Samuel ibn Tibbon erst nach dem Tode des Maimonides seine Uebersetzung gemacht hat. Ja Samuel ibn Tibbon tadelt schon die Uebersetzung des Alcharisi als eine sehr leichtfertige. Seine Worte lauten: גַּם בְּמִלּוֹת קַלּוֹת מְאוֹד שָׁגָה בְּהַעְתָּקָתוֹ לִפְתִיחַת פירוש הַמִּשְׁנָה: — „Selbst bei leichtern Stellen hat er (Charisi) in seiner Uebersetzung der allgemeinen Einleitung zur Mischna geirrt."

Daß Maimonides aus Mangel an Zeit nicht mehr dazu kam, die Uebersetzung selbst zu besorgen, bemerkt auch Pocoke in der praefatio zur „Porta Mosis," er citirt daselbst die Worte eines andern Uebersetzers: תֵּרָאֶה כִּי לֹא הָיָה לוֹ פְּנַאי, כִּי לֹא הִשְׁלִים דְּבָרוֹ „Es scheint, daß er (Maimonides) keine Muße hatte, seinen Vorsatz auszuführen." Ueber die verschiedenen Handschriften, Uebersetzungen und Editionen ist De Rossi, diss. storic.

saec. XV. zu vergleichen. Die erste seltenste Ausgabe wurde in Neapel 1492 veranstaltet; die erste lateinische Uebersetzung der „acht Abschnitte“ erschien zu Bologna 1520 (vergl. Note 4).

2) Was den Titel des ganzen Commentars anlangt, so wird er von mehreren Schriftstellern — Azulai, in seinem שֵׁם הַגְּדוֹלִים Thl. I. s. v. מ No. 3, Zacutorim Juchasin ed. Amsterdam p. 100 b; und in mehreren Gutachten z. B. bei Simon b. Zemach I, No. 136 — arabisch angegeben אלסראג (السراج) d. i. הַמָּאוֹר „die Leuchte.“ Jedoch scheint dieser prunkende Titel ihm nicht von Maimonides selbst beigelegt worden zu seyn, da er selbst ihn nie so nennt, sondern stets schlechthin nur פֵּירוּשׁ d. i. Commentar oder חִבּוּר d. i. „Werk.“ Uebrigens scheint das arab. אלסראג ein gebräuchlicher Titel zu seyn (vrgl. die Briefsammlung des Maimonidas (Peer hador. No. 15), woselbst Maimonides „einen Commentar“ des Ibn Gajat anführt mit den Worten בְּפֵירוּשָׁיו „in seinen Erklärungen,“ wofür ein Manuscript (No. 18) die Worte في السرج = d. i. „in der Leuchte“ stehen. „Leuchte = Erläuterung.“

3) Was das Alter des Maimonides zur Zeit der Abfassung dieses seines ersten Werkes anlangt, so steht seine eigene Angabe mit den sonstigen verbürgten Nachrichten in Widerspruch. Nach seiner eigenen Nachschrift, (die sich in Pocoke's „porta Mosis“ und im Pariser Original findet) nämlich hat er den Commentar im Alter von 23 Jahren begonnen, und „im Alter von 30 Jahren, im Jahre (14) 79 der seleucidischen Aera d. i 1168 in Aegypten beendigt“ (Die Stelle lautet „בן שלשים שנה שהיא שנת ע"ט לשטרות: והשלמתי אותו במצרים“ Nun aber war Maimonides im Jahre 1168 nicht 30, sondern 33 Jahre alt, und wir können doch nicht annehmen, daß Maimonides in der Angabe seines Alters sich geirrt habe. Geiger (in seinen Studien über „Mose b. Maimon“) sucht den Widerspruch dadurch zu lösen, daß er annimmt, Maimonides habe die letzten Worte, „welches ist das Jahr (14)79 der seleucid. Aera“ nach der zweiten nach 3 Jahren erfolgten Revision hinzugefügt, und dabei vergessen die frühere Altersangabe darnach zu corrigi-

ren. Man sieht, daß dieser Lösungsversuch sehr gezwungen ist; wir glauben einen andern vorschlagen zu dürfen, indem wir annehmen, daß in der Nachschrift vor dem Worte שלשים das Wort שְׁלֹש (d. i. „drei") durch Versehen der Copisten ausgefallen sey, was bei der Identität der drei ersten Buchstaben sehr leicht möglich war, zumal es notorisch ist, daß Maimonides dieses Postskriptum in hebr. Sprache verfaßt hat. Dann stimmt die Jahreszahl mit seinem Alter, im Jahre (14) 79 der seleucid. Aera; 1168 der übl. Zeitrechnung war Maimonides 33 Jahre alt, denn er wurde im Jahre 1135 n. Ch. geboren.

4) Daß Thomas von Aquino den Maimonides in einer lateinischen Uebersetzung gelesen habe, daß es also eine viel ältere Uebersetzung als die aus dem 16. Jahrhundert gegeben, müßten wir demnach vermuthen, auch wenn es nicht bezeugt wäre. Aber die Sache ist bezeugt. Die Thatsache, daß eine alte lateinische Uebersetzung des More Nebuchim existirt habe, ist schon von Wolf (Biblioth. t. I. p. 857 u. t. III. p. 782) festgestellt. Die Uebersetzung des Justinianus, die 1520 erschienen, enthält in ihrer (von Wolf ibid.) mitgetheilten Vorrede folgende Worte: „Hunc vero ejusdem librum (More Nebuchim) jampridem in nostrum sermonem versum constat etc." Ebenso bezeugt Selden „de jure naturae et gentium secundum disciplinam Hebraeorum" p. 122 (bei Wolf I, 857) „daß Maimonides häufig von Thomas von Aquino nach einer alten Uebersetzung citirt werde." Richard Simon (bei Wolf III, p. 782) versichert sogar, ein Exemplar jener alten Version gesehen zu haben. Endlich schreibt der Dominicaner Sixtus Sinensis (Bibliotheca sancta p. 314), die schon oben angeführte Stelle: Ex hoc opere (sc. ex More Nebuchim) tam divus Thomas etc. (Man vergleiche noch hierzu „Eberstein, die natürliche Theologie der Scholastik" und Delitzsch im עֵץ חַיִּים S. 330, Anm. u. 344 Anm.)

Gott und Welt.

Mysterium in fünf Handlungen

von Eduard Wedekind.

Erste Hälfte.

Erste Handlung.

Die Schöpfung.

Chor der Urkräfte unsichtbar im Nichts.
Wohin mit uns in dieser grausen Oede!
Das Grab des Lebens und des Todes Tod,
Ein Seyn im Nichtseyn, Nichtseyn in dem Seyn!
Ausdehnung. Ausdehnung will's und habe keinen Raum.
Cohäsion. Mich ballen möcht' ich, und kann nicht zu mir.
Anziehung. Anziehen möcht' ich, und mich zieht es an.
Bildungstrieb. Umfassen möcht' ich's, und ich finde nichts.
Coh. An nichts mich haltend geh' ich selbst verloren.
Anz. Bist Du's? bin ich's? ich fühle mich nur fühllos.
Gegenanz. Was willst Du bei mir, in mir? bist Du ich?
Chor. Furchtbare Qual des Wirkens ohne Wirkung,
Des vollen Gleichgewichts Gleichgültigkeit,
Erstarrung der Bewegung, ew'ges Brüten
Im eignen ganz keimlosen Nichts, unmöglich
Das Selbst im Andern, Andres in dem Selbst,
Kein Stand und Widerstand, im Durcheinander
Ein Aufgehobenseyn des eignen Seyns,
Zusammenklang in nichts, ein Nichts für Alles.
Der ewige Geist. So liegt die Welt in ihrem ersten Keime
Gebändigt Mir in meiner Schöpferbrust.
Noch halt Ich sie, so lebet sie in Mir;
Entlassen einmal lebet sie sich selber,
Nach dem Gesetz zwar, daß Ich ihr verleihe,
Doch ist, was ist, sich selber auch Gesetz.
Nothwendig ist's, daß es sich selbst gehöre

Als Theil des Ganzen, wie das Ganze Mir.
So lebt's als Theil für sich, als Ganzes Mir
Bedingte Freiheit, die Ich ihm verstatte.
Und was im Ganzen ruhig bei einander,
Ob friedlich, ob gebändigt, losgelassen
Wird es sich stoßen, drängen, sich bekämpfen,
Wär's möglich sich zerstören. Ja, wär's möglich!
Ihr wechselt, doch ihr bleibet, bleibt in Mir,
Bleibt in dem Raume, klebet an dem Stoffe,
Den Ich Euch schaffe, und der euch vernichtet,
Zieh' Ich einathmend ihn in Mich zurück;
Bleibt in der Zeit, die euren Wechsel mißt,
Indeß in Mir, dem ewigen Bewußtseyn
Des Ganzen, auch das Ganze stets verharret
Raumlos, zeitlos, ohn' Anfang und ohn' Ende.
Gestaltet euch — so lös' Ich eure Bande.

(Er haucht Seinen Odem aus; es entsteht ein allgemeiner Nebel; die Urkräfte fahren aus einander; es wird Licht.)

Chor. Ha! Tag des Anfangs, Tag des freien Wirkens,
Des eignen Selbstseyns Wonne-Jubeltag!

Ausd. Hinaus, Hinaus! drei Hörner bahnen Platz,
Sie heißen Länge, heißen Breit' und Tiefe.

Bildungstrieb. (Fährt als Blitz durch den Nebel). Zerreiße, dumpfes Einerlei, und suche
Ungleiches Dir, das Gleiche immer fliehend.

Coh. Zu mir, zu mir, was nur verwandt sich fühlet!

Anz. Hier ball' ich erst mir dieses Firmament.

Gegenanz. Wo bleibst Du nur? hier hab' ich meines fertig;
Schon lodern Sonnen drin.

Anz. Schaff Du nur weiter;
Wir haben beide Platz; schon ball' ich Erden.

G. Und um die Erden kleine Federbälle.

Anz. Hei, wie das lustig umeinanderwirbelt! —

Ausdehnung. (Aus der Tiefe). Nur immer zu! hier fehlt ein Firmament.

Anz. Da hast Du eins.
Gegenanz. Und hier — und da — und weiter.
Anz. Sie schimmern kaum noch her als Nebelflecke.
Geist. Das ist ihr Raum, den die Ausdehnung schafft,
Das ist Mein Raum, daß sie Platz hat zu schaffen.
Ausd. (Zurückkommend). Ich wollte sehn, wie weit die Kraft mich führe,
Sie führte weit, doch war kein Ende da.
Was machtet Ihr?
Coh. Ich formte das Formlose.
Anz. Wir stellten Ordnung her in dem Gewirre.
Bild. Und Tausend Keime siehst Du sich entfalten.
Chor. O Seligkeit des Schaffens, Hochgefühl
Der Werdelust im Selbst und in dem Andern!
Geist. Gigantenkräfte, und was sie sich dünken;
Es fehlt nicht viel, so werden sie sich streiten.
Ausd. Mir dankt Ihr dies, ich bahnt' Euch freien Raum.
Coh. Nein mir, ich machte erst den Raum Euch voll.
Anz. Von uns kam in das Starre die Bewegung.
Bild. Von mir das inn're Leben in das Todte.
Chor. O sel'ge Lust der wirkungsreichen Kraft!
Geist. So recht, das ist ein Wogen und ein Drängen,
Ein Fliehn und Suchen, Streit und Widerstreit,
Und doch Zusammenklang zu ew'gem Schaffen.
Ausd. Sey mir gegrüßt im meinen dunkeln Räumen
Des Schöpfungsmorgens wonnevolles Licht!
Coh. Sey mir gegrüßt in Deinen sieben Strahlen,
Verklärt in mir zu bunter Farbenpracht.
Anz. Gieb her von Deinem Licht', ich tausche meines
Gegenanz. Nimm hin; nimm gebend, was ich nehmend gebe.
Bild. O sel'ge Wärme dieses heitern Lichts!
Geist. So schafft ihr eure Welt, euch selbst genügend,
In euch auf euch beschränkt, doch Meiner Welt
Den ersten, kleinsten, rohsten Anfang nur.
Noch bin ich einsam fast, wie ich es war;

Der Tempel steht, die Beter fehlen drin.
Schuf ich aus Mir auch Leibliches, so will ich
Aus meinem Geiste nun auch Geister schaffen.

(Er haucht wieder Seinen Odem aus, und die Welt bevölkert sich mit den himmlischen Heerschaaren.)

Chor derselben. Woher? wo? was? wohin? wir sind, wir fühlen's;
Was waren wir? und wie sind wir geworden?
Wir sind's durch eine Kraft, die außer uns.
Wo waltet sie? daß unser Dank sie ehre,
Daß dankend wir ihr jauchzen, daß wir sind.

Stimme Gottes. Wenn ihr sie sucht, so werdet ihr sie finden.

Chor. Das war die Stimme unsres Herrn und Gottes

1. Geist. Ich hörte sie von dieser Sonne her.

2ter G. Und ich von jenem Firmamente dort.

3ter G. Mir kam sie aus dem Abgrund aller Dinge

4ter G. Und mir erscholl sie tief aus meinem Innern.

Chor. Und überall war's unsres Gottes Stimme.
So laß Dich finden, Herr und Gott der Welt,
In ihr, in der allein wir suchen können,
Wir selbst ein Theil von ihr, so auch von Dir,
Der Du das All umfassest wie das Nichts.
Wir waren Nichts, und stehen jetzt im All,
So war in Dir von Ewigkeit her beides.

(Gott offenbart sich ihnen in einer Glorie.)

Chor. Das ist kein Licht, des Lichtes Quelle selbst!
O Wonne in dem Anschaun solches Glanzes,
Befriedigung des Seyns in Seiner Fülle!

St. G. So schuf Ich euch, daß ihr Mich mögt erkennen
In der erschaff'nen Welt; was vor ihr liegt,
Weiß Ich allein, und bleibt auch euch verborgen.

Chor. Bleibst Du nur unsrer Welt der Herr und Gott,
Was braucht es mehr zu unsrer Seligkeit!

St. G. So bleibet in dem angewiesnen Kreise,
Durchgeistend die Natur, die lebenvolle,

Doch nicht, wie Ihr, bewußt sich ihres Ursprungs.
Euch aber gab Ich eurer selbst Bewußtseyn,
Und eures eignen Handelns Selbstbestimmung;
Ich geb' euch Maaß und Zahl für Raum und Zeit,
Und, was sich nicht in Raum und Zeit erfüllt,
Erkenntniß einer höhern Weltenordnung;
So ihr Mir dienen wollt, seyd heilig, heilig!

(Gloria verschwindet.)

Chor. Wir sind aus Gott! besel'gender Gedanke.
1. Geist. Den Firmamenten bring' ich diese Botschaft.
2ter G. Ich stürze in den Raum, sie auszubreiten.
3ter G. Und ich in die Atome, sie zu künden.
4ter G. Ich sag's den Kräften allen der Natur.
Chor. Die Armen, die von ihrem Gott nicht wissen,
Wie sind wir hochbegnadigt doch vor ihnen!

(schweben auf.)

Anziehung. (schleppt unser Sonnensystem herbei.)
Da schaut, was ich gemacht, ein wahres Kunstwerk,
Die Sonne mitten, rings herum viel' Erden
Von allerlei Gestalt, gediegen welche,
Mit Monden andre, hier ein Zwillingspaar,
Und eine ganze Sphäre dort von kleinen,
Zersprengten großen Klumpens nur die Brocken;
Und aus dem Umschwung dieses Burschen hier
Gehoben erst, und dann von ihm gehalten,
Ring über Ring um seine ganze Rundung;
Schweifsterne schwärmen zahllos rings umher,
Als Blasen aus dem Urklump aufgestiegen,
Und Bahn dann suchend ihrem Nichts-Gewicht,
Erschwert in was durch mitgeriss'ne Masse.
Gegenanz. Das Ding ist gut; doch sieh auch meine Formen:
Gekuppelt wandeln Sonnen um einander,
Die wieder noch um andre Sonnen wandeln,
Und alles reiht' ich in dies Firmament,
Um das ich einen Gürtel zog von Sonnen:

Her deinen Kram, ich schieb' ihn auch hinein.
Coh. Ihr wirkt in's Große, doch wohin Ihr reißt,
Was hülf' es Euch, hielt' ich es nicht zusammen.
Bild. Und am Atome üb' ich meine Kraft.
Ausd. Dort schwimmt eins.
Bild. Erd' und Mond?
Anz. Es ist mein Zwilling.
Bild. Gieb her den stärkern Klumpen! — Stoff zu Allem:
Hier Trocknes und hier Feuchtes, Kaltes, Warmes.
Coh. So heiß' es Erd und Wasser, Luft und Feuer.
Ausd. Die luft'ge Luft nehm' ich zu meinem Diener.
Coh. Ich halt auch sie, daß sie sich nicht verliere,
Bäumt sie sich in Orkanen noch so sehr.
Anz. Sie schwebe oben, aber fest am Grunde,
Und nach dem Grunde drückend auf sich selbst.
(Zur Ausdehnung.) Du raubst mir kein Atom von meinem Balle.
Ausd. Was sind mir Eure Bälle?! um sie her
Liegt meines Reiches Unermeßlichkeit.
Coh. Doch seht dies Wasser, klar, durchsichtig, plätschernd.
Anz. So leg' es um die Zacken sich das Festen,
Der Tiefe Hohlform glättend auszufüllen
Bild. Das Feuer aber will ich mir bewahren,
Coh. Ich schließ' es doch in meine Stoffe ein.
Bild. Verschlossen wird es mir am besten dienen;
Von innen aus geht alle meine Arbeit.
Chor. O Wonnetag des Lebens, der Bewegung!
Im Durcheinander aller unsrer Kräfte
Ein Miteinander aller unsrer Wirkung.
Bild. Zum Trocknen Feuchtes — seht die Flur der Gräser,
Farnkräuter aller Art und Schachtelbäume.
Coh. Sehr schlank und zierlich, Federkraft geb' ich,
Gebeugt vom Sturm sich wieder aufzurichten.
Bild. Und — etwas wärmer hier — am Grund des Meeres
Corallenwälder, Pflanzen halb, halb Thiere.
Anz. Das scheint mir wunderbar.

Bild. Schon wimmelt auch
Das Meer von Quallen, Krustenthieren, Fischen.
Gegenanz. Was will das heißen? das bewegt sich selbst?
Und ohne uns zu fragen? fort damit.
(rüttelt die Erde zusammen.)
Bild. Da liegt es alles gründlich durcheinander,
Schon aber sprießen üpp'ger neue Wälder;
Seht dieser Palme stolzes Prachtgewächs,
Seht dieser Fichte riesenhaften Bau,
In luft'ger Höh' umschwärmt von Flieg' und Mücke,
Und in dem Meere jagen, lustig tummelnd,
Ein neues Heer gegliederten Gewürmes,
Von Raubfisch-Riesen vielfache Geschlechter.
Anz. Das leid' ich nicht, noch einmal fort damit,
Mit Feuer und mit Wasser drüber hin!
Bild. Da liegen meine Wälder eingesargt;
Dank Dir für Kohlen, aufgespeichert Feuer.
Schon aber sprießen neue Wälder auf,
Und wie gefällt, amphibisch Meer und Land
Verbindend, Dir dies niedliche Geschlecht?
Anz. Ha, welche Larven, scheußliche Eidechsen!
Bild. Auch hübsche Affen, starke Beutelthiere!
Gegenanz. Das wird zu viel, das krümmelt ja und wimmelt!
Coh. Laßt sie gewähren; frei sind sie im kleinen,
Dem großen Ganzen folgen sie ja doch.
Anz. Was heißt das? ist es möglich, daß ein Ding
Halb frei sey und halb Knecht?
Bild. Du siehst es ja;
Und diesem Unthier schaff' ich eine Fliege,
Die wieder ihre Welt nur sieht in ihm.
Anz. Wo will das noch hinaus?
Bild. So weit es will.
Erster Geist (erscheinend.)
Fragt lieber doch einmal: wo kommt es her?
Ausd. Wer bist Du? bist Du unser Einer? halb

Erscheinst Du so, und halb auch wieder nicht.
Geist. Ich bin, wie Ihr, ein Theil des großen Ganzen.
Ausd. Ein Theil und doch ein Ganzes?
Geist. Wie das Unthier,
Und wie Ihr selber.
Ausd. Wie! ich nur ein Theil?
Was gäb's dann außer mir wohl?
Geist. Mich, das Denken.
Bild. Was ist das Denken?
Geist. Etwas von der Kraft.
Anz. Wie kann es Kräfte geben vor der Kraft?
Geist. Selbst vor den Denken eine Kraft zu denken.
Coh. Du sprichst in Räthseln.
Geist. Leicht sind sie zu lösen:
Ihr stammt, wie ich, aus Gott; nur wißt Ihr's nicht.
Ausd. Aus Gott? und wer ist Gott?
Geist. Die Kraft der Kräfte.
Ausd. Ich finde nirgends sie in meinem Reiche.
Anz. Ich fühle nirgends sie, wohin ich rage.
Coh. Ich presse nichts von ihr aus dem Atome.
Bild. Ich merke wohl, daß manches sich gestaltet,
Was ich vorher nicht wußte; woher kommt das?
Geist. Vorbilder sind's der Dinge all' aus Gott.
Bild. Und ich muß schaffen, was ein Andrer denkt?!
Geist. Wie könntest Du denn denken, was Du schaffst,
Da Du nicht einmal weißt, was Denken ist!
Bild. Du machst mich stutzen. Dennoch, sieh' nur her,
Die neue Schöpfung: Vögel in den Lüften,
Und auf dem Boden dieses Riesen-Mammuth.
Geist. So nennst Du das, nachdem's einmal geworden.
Bild. Kann ich den Stoff beliebig nicht verwenden,
Zu Großem viel, zu Kleinem selbst das kleinste?
Geist. In allem, was Dir möglich ist zu schaffen,
Erscheinet das Gebilde doch aus Gott.
Bild. Du kannst ja denken, denke mir auch was.

Geist. Was könnt' ich denken, außer nur Gedachtes?
Bild. So käme all Dein Denken auch aus Gott?
Geist. Und nur aus Ihm, wie all Dein bildend Schaffen.
Bild. Und dieser Gott, der schreckliche, wo steckt Er?
Geist. In Dir, in mir, im Bild und im Gedanken,
Doch schrecklich nicht, denn seine Liebe schuf uns.
Ausd. Ich war von Anfang.
Geist. In Ihm.
Ausd. Nein, ich selbst.
Geist. Wohin Du ragst, war Er vor Dir schon da.
Du liegst in Ihm; Er spannt um Dich die Hand,
Und drückt Dich in das erste Nichts zusammen.
Ausd. Mich schaudert's — ja, ich war einmal ein Traum.
Geist. Als Du noch ungeboren lagst in Ihm.
Anz. So laßt uns fliehn vor diesem Schreckensgotte,
Ehe er die Riesenhand nach uns ausstreckt.
Ausd. Entfliehn? wohin? Mir kann ich nicht entfliehen,
Und nichts auch mir.
Geist. Und um so wen'ger Ihm.
Coh. So kann ich aber mich vor Ihm verstecken;
Ich flüchte in das kleinste der Atome.
Geist. Um Ihn auch dort zu finden, in den Kleinsten
Allwaltend wie im Größten.
Coh. Unerträglich!
So bliebe nichts besonderes für uns?
Geist. Die Aeuß'rung Eurer Kraft.
Ausd. Das ist es ja,
Wir fühlen uns, indem wir kräftig schaffen.
Geist. So schaffet denn mit Gott, aus Gott, in Gott!
Fühlt Ihr nur Euch, ich fühle Gott in mir.
(verschwindet.)
Auz. So wären wir nicht selbst uns Gott?
Ausd. Ich bin's;
Bin mein Gott und der Eure, denn Ihr alle
Lebt nur in mir.

Erscheinst Du so, und halb auch wieder nicht.
Geist. Ich bin, wie Ihr, ein Theil des großen Ganzen.
Ausd. Ein Theil und doch ein Ganzes?
Geist. Wie das Unthier,
Und wie Ihr selber.
Ausd. Wie! ich nur ein Theil?
Was gäb's dann außer mir wohl?
Geist. Mich, das Denken.
Bild. Was ist das Denken?
Geist. Etwas von der Kraft.
Anz. Wie kann es Kräfte geben vor der Kraft?
Geist. Selbst vor den Denken eine Kraft zu denken.
Coh. Du sprichst in Räthseln.
Geist. Leicht sind sie zu lösen:
Ihr stammt, wie ich, aus Gott; nur wißt Ihr's nicht.
Ausd. Aus Gott? und wer ist Gott?
Geist. Die Kraft der Kräfte.
Ausd. Ich finde nirgends sie in meinem Reiche.
Anz. Ich fühle nirgends sie, wohin ich rage.
Coh. Ich presse nichts von ihr aus dem Atome.
Bild. Ich merke wohl, daß manches sich gestaltet,
Was ich vorher nicht wußte; woher kommt das?
Geist. Vorbilder sind's der Dinge all' aus Gott.
Bild. Und ich muß schaffen, was ein Andrer denkt?!
Geist. Wie könntest Du denn denken, was Du schaffst,
Da Du nicht einmal weißt, was Denken ist!
Bild. Du machst mich stutzen. Dennoch, steh' nur her,
Die neue Schöpfung: Vögel in den Lüften,
Und auf dem Boden dieses Riesen-Mammuth.
Geist. So nennst Du das, nachdem's einmal geworden.
Bild. Kann ich den Stoff beliebig nicht verwenden,
Zu Großem viel, zu Kleinem selbst das kleinste?
Geist. In allem, was Dir möglich ist zu schaffen,
Erscheinet das Gebilde doch aus Gott.
Bild. Du kannst ja denken, denke mir auch was.

Geist. Was könnt' ich denken, außer nur Gedachtes?
Bild. So käme all Dein Denken auch aus Gott?
Geist. Und nur aus Ihm, wie all Dein bildend Schaffen.
Bild. Und dieser Gott, der schreckliche, wo steckt Er?
Geist. In Dir, in mir, im Bild und im Gedanken,
Doch schrecklich nicht, denn seine Liebe schuf uns.
Ausd. Ich war von Anfang.
Geist. In Ihm.
Ausd. Nein, ich selbst.
Geist. Wohin Du ragst, war Er vor Dir schon da.
Du liegst in Ihm; Er spannt um Dich die Hand,
Und drückt Dich in das erste Nichts zusammen.
Ausd. Mich schaudert's — ja, ich war einmal ein Traum.
Geist. Als Du noch ungeboren lagst in Ihm.
Anz. So laßt uns fliehn vor diesem Schreckensgotte,
Ehe er die Riesenhand nach uns ausstreckt.
Ausd. Entfliehn? wohin? Mir kann ich nicht entfliehen,
Und nichts auch mir.
Geist. Und um so wen'ger Ihm.
Coh. So kann ich aber mich vor Ihm verstecken;
Ich flüchte in das kleinste der Atome.
Geist. Um Ihn auch dort zu finden, in den Kleinsten
Allwaltend wie im Größten.
Coh. Unerträglich!
So bliebe nichts besonderes für uns?
Geist. Die Aeuß'rung Eurer Kraft.
Ausd. Das ist es ja,
Wir fühlen uns, indem wir kräftig schaffen.
Geist. So schaffet denn mit Gott, aus Gott, in Gott!
Fühlt Ihr nur Euch, ich fühle Gott in mir.
(verschwindet.)
Auz. So wären wir nicht selbst uns Gott?
Ausd. Ich bin's;
Bin mein Gott und der Eure, denn Ihr alle
Lebt nur in mir.

Coh. (spottend.)
Versuche denn, mein Gott,
Was über dieses Stäub'chen Du vermagst.
Ausd. Ich schluck' es ein.
Coh. Es bleibt doch irgendwo.
Ausd. Ich jag' es aus einander.
Coh. Immer zu,
Im kleinsten Theile bleibt es noch ein Stäubchen.
Ausd. Du machst mich rasend; so sollt' Ihr's empfinden,
Ihr Firmamente; fort in alle Fernen!
Anz. Hoho! Du giebst nur größern Bahnen Platz.
Gegenanz. Fern oder nah, das schwebt im Gleichgewichte.
Ausd. Ich seh's, in bin Eu'r Gott nicht, wer ist's dann?
Anz. Muß es denn Einer seyn?
Ausd. Wenn's außer mir
Noch etwas giebt: so wär' das freilich Gott.
Anz. Und ist er nicht in Dir, wo wär' Er dann?!
Bild. Wir bringen's nicht heraus. — Da kommt noch Einer;
Wie der vorhin, so scheint auch er ein Denker. —
Wenn ich nur wüßte, was das Denken ist,
Was in mir denkt, daß ich darnach es bilde.
(zweiter Geist erscheint.)
Bist Du ein Denker?
2ter Geist. Ja, sonst wär' ich nicht.
Bild. Ich denke nicht, und bin doch auch.
Geist. Im Raume.
Bild. Und wo denn Du.
Geist. Nur im Bewußtseyn meiner.
Bild. Doch stehst Du vor mir.
Geist. Nur mein Stoff steht vor Dir,
Der bin nicht ich.
Ausd. Wer denn?
Geist. Daß ich mich denke,
Und, denkend mich, was außer mir erkenne.
Ausd. Kannst Du mich denken, denke mich einmal.

Geist. Ich thu's.
Ausd. Ich fühle nichts davon.
Geist. Ich glaub' es;
Weil ich nicht in Dir bin.
Ausd. Abscheulich Räthsel!
Coh. Und dennoch stehst Du stofflich vor uns da.
Geist. Der Stoff ist mir nur Kleid, Euch ist er Wesen.
(verschwindet.)
Coh. Fass' ihn am Stoff, und führe ihn zurück.
Ausd. Hierher aus meinem Raume, Kleiderstoff!
Geist. (erscheint wieder.)
Was willst Du noch?
Ausd. Entkleide Dich einmal,
Du siehst, ich habe über Dich Gewalt.
Geist. Mein Kleid muß Dir gehorchen.
Bild. Wirf es ab,
Zeig' uns Dein Selbst.
Geist. Dann sähet Ihr mich nicht.
Ausd. Und wo denn bliebest Du.
Geist. Wenn nicht in mir,
So doch in Gott.
Coh. So thut das Kleid Dir Noth?
Geist. Gott schuf mich so; ich bin, wie Er mich schuf.
Ausd. Und also kannst Du nicht das Kleid abwerfen?
Geist. Dann wär' ich nicht, was mich mein Gott erschuf.
Ausd. So bist auch Du ein stofflich Ding, wie wir.
Geist. Die Geister sind in Dir, der Geist ist's nicht.
Ausd. Wer ist denn reiner Geist?
Geist. Nur Gott allein;
Weil nur in Gott das Nichts ruht, wie das All;
Ich bin nicht Geist im Nichts, ich bin's im All.
Ausd. Ich bin das All.
Geist. Du theilst es mit dem Geiste,
Und Geist und Raum, sie theilen mit dem Nichts,
Und All und Nichts, sie theilen noch mit Gott,

Wie aus dem Meer ein Tropfen ab sich theilt.
Ausd. So wär' mein Reich, der unermess'ne Raum,
Der grenzenlose und der untheilbare,
Doch nur Provinz in Deines Gottes Reiche!!
Geist. So ist's.
Ausd. So lehre diesen Gott mich finden,
Daß ich zu Seinen Füßen niederkau're.
Geist. Du lebst und webst in Ihm.
Ausd. So wär' Er schon
Mein Gott?
Coh. Und meiner?
Anz. Unsrer auch?
Bild. Und meiner?
Geist. Von Ewigkeit her, da Ihr ungeboren
Einst in Ihm lagt, wie jetzt in Ihm geboren.

Chor der Urkräfte.

Wir fassen's nicht, doch staunen wir des Wunders,
Wir wissen's nicht, und dienen Alle Gott.
Ausd. (zum Geiste.)
Zieh Deines Wegs, ich halte Dich nicht länger.
Geist. Dient Gott in Eurer Weise, ich in meiner,
So gehn wir Hand in Hand allwo und stets.
(Verschwindet.)

Zweite Handlung.

Der Abfall.

(Gott unsichtbar in einer Glorie; unter ihr im Kreise der Chor der himmlischen Heerschaaren.)

Chor. Wir haben Dich verkündiget dem All,
Und die Natur mit Deinem Ruf durchschauert;
Die ganze Reihe der lebend'gen Wesen,
Ob sie Dich nicht verstehn, sie fühlen Dich

Und Deine Hand allwaltend über sie,
Und ahnen einen Meister über sich.
Stimme Gottes. So soll es bleiben, euch die höh're Stufe.
Chor. Dort zackt ein Blitz — wir sind Gedankenblitze;
Dort sprießt ein Halm — wir kennen sein Gesetz;
Der Nerv in dieser Mücke Räthselwesen,
Erzittert durch Dein ganzes Weltall wieder,
Wenn er das Flügelhäutchen summend rührt;
Nichts steht allein in Deinem großen Ganzen,
Und dieses zu erkennen gabst Du uns.
Zweiter Geist. Doch Herr, verzeih', vorhin zwang mich der Raum
An meinem Kleide zu ihm heimzukehren.
Stimme Gottes. Du, hüte Dich! du bleibst, wie ich dich schuf.
Licht ist eu'r Kleid, kleidlos wollt' ich euch nicht.
Und wer der Schranken, die ich ihm gemessen,
Sich überhebt, zerfällt in seinem Selbst,
Der Blase gleich im Raum, die strotzend platzt.
Zweiter Geist. Ich diene Dir mit Wonne, Andern ungern.
Stimme Gottes. Lebst du im All, so diene auch dem All.
Chor. Wir sind durch's All die Boten Deines Willens;
Befiehl, o Herr, und gieb ein Tagwerk Jedem.
Stimme Gottes. Wohlan, vertheilt euch in die Firmamente,
In Sonnen und in Erden und in Monde,
Und in die Elemente aller Stoffe,
Tragt das Bewußte in das Unbewußte,
Die Form zum Stoff, zu beiden ihr Gesetz,
Beherrscht das Werden in der Stoffe Wechsel,
In allem Wechsel Ich allein beharrend.

(Glorie verschwindet.)

Chor. Wohin entschwand der Gottheit Strahlenkrone,
Daß unser Glanz wie von Millionen Sonnen
Doch nur wie Finsterniß dagegen scheint!
Auf denn zum Dienst, ein Jeder an sein Tagwerk!

(Verschwinden.)

Zweiter Geist. Ich habe solche Eile nicht zu dienen,
Bin ich gewiß doch mehr als die Natur;
Ich bin ein Geist, und eher wohl ihr Herr.
Hätt' ich nur nicht dies Kleid; ob auch von Licht,
Sind's Stoffe doch von ihr; — weg mit dem Kleide!
Ich will ein Geist wie Gott seyn, ohne Kleid,
Daß meine Brüder auch die Ersten staunend
Und tief anbetend beugen sich vor mir.
(Er versucht sich das Kleid abzustreifen.)
Es will nicht weichen. Nun, was ist das Licht?
Ein mehr ein minder, allenfalls ein Schatten,
Wenn Gottes Glorie dagegen strahlt.
So stürz' ich in des Raumes fernste Schluchten,
Daß Finsterniß aufsauge all mein Licht. — — —
Umsonst! mein Kleid folgt mir, wohin ich wandle,
Den Abgrund selbst mit meinem Glanz durchleuchtend. —
So bleibt nur eins, ich stürze mich in's Nichts,
In jenes erste urgewes'ne Dunkel.
Wo aber ist's? im All such' ich's vergebens,
Denn selbst das Leere ist ja noch im Raume,
Und wo führt aus dem All der Weg dahin?
Erster Geist. (erscheinend.)
Ich hörte Dich, der Weg führt nur durch Gott,
Läßt Er Dich zu; sonst kommst Du nicht dahin.
Zweiter Geist. Durch Ihn geht's nicht; so muß ich um Ihn her.
Erster Geist. Mein Bruder zeigt sich selber seine Schranke;
Geh' um das All, und geh' auch um das Nichts,
Um unsern Gott giebt's keinen Weg herum.
(Verschwindet.)
Zweiter Geist. „Geh' um das All, und geh' auch um das Nichts?" —
Was ist das Nichts? Es muß ja Etwas seyn,
Lag doch in ihm das ganze All als möglich.
Das All kann ich begreifen, und das Nichts

Sollt' ich nicht fassen? wozu denn mein Denken?
Ist's wie die andre Seite eines Berges?
Und Gott steht oben, schaut nach beiden Seiten,
Indeß ich immer an der einen klebe?
Doch wäre dann mein All ja nicht das All. —
Ich muß das All verneinen, dann giebt's Nichts. —
Ja, Nichts in mir, nicht das Nichts, das ich suche,
Das außer mir und neben meinem All,
Das Gott erschaffen, auch ein Garten Gottes,
Dem Stoff und Geist fremd und ein Wunder sey. —
Was aber ist's, das es im Nichts kann geben?!
Giebt's etwas da, gehöret es zum All,
Und giebt's da nichts, so ist es selber nicht.
So sind wir nur mit diesem Nichts getäuscht,
Da man uns sagte: Geister seyd des Alls,
Doch nicht des Nichts, das bleibe Euch verborgen.
Mit nichten, Herr, ich bin im All und Nichts.
Mein Bruder hör'!

(Erster Geist erscheint.)

Wir beide stehn im Nichts
So gut wie in dem All; es wär' das All
Ja nicht das All, wär' es nicht auch das Nichts.

Erster Geist. Du irrst, mein Bruder, wär' das Nichts im All,
So wäre ja zugleich das All im Nichts,
Das eine hat so viel Recht wie das andre;
Doch liegt das All rings um uns, nicht das Nichts.

Zweiter Geist. So giebt's kein Nichts, wenn es im All nicht steckt.

Erster Geist. Und doch ist aus dem Nichts das All geworden.

Zweiter Geist. Das also war das Nichts, was lag vor Allem?!

Erster Geist. Nur nicht vor Gott, der draus das All erschuf.

Zweiter Geist. Wohl, nicht vor Gott, doch aber vor dem All,
Und mit dem All hat's aufgehört zu seyn;
So giebt's jetzt also Gott nur und das All.

Erster Geist. Und also neben Deinem All noch etwas?
Warum dann neben ihm nicht auch das Nichts?

Zweiter Geist. Dann sag' ich: Gott gehört auch zu dem All
Erster Geist. Zu welchem All? zu dem, das Er erschuf?!
Gott ist das All nicht, und ist nicht das Nichts,
Gott ist das Ein', in dem das All und Nichts
Befriedigt ruhen, rings von Ihm umschlossen.
Sein eignes Selbst wir werden's nie erfassen;
Laß uns genug an Seiner Liebe seyn.

(Verschwindet.)

Zweiter Geist. Mag's Euch genug seyn, mir genügt es nicht.
Ich muß in's Nichts, um Gott ganz zu erkennen,
Dann, wenn ich Ihn erkannt, Ihm gleich zu werden. —
Noch einen Weg gäb's; — kann ich nicht dahin,
Wenn ich das All verneine: so verneine
Ich mich, mich selbst, in meinem eignen Wesen.

(Er sinkt brütend in sich zusammen; die Lichtgestalt verdunkelt sich mehr und mehr.)

So bin ich nun nicht mehr, nicht mehr ich selbst,
Und schaue in den Abgrund aller Dinge,
Wo ungeboren mit mir liegt das All.
Es ist kein Garten, eine grause Oede;
Doch größer als das All, das aus ihm kam.
Wie kam's aus ihm? wie kam das All aus Nichts?
Wie brach einmal das All in's All hervor?
Im All giebt es kein Werden, nur Verändern;
So liegt im Nichts denn alles Werdens Keim,
Und Werden eben ist: aus Nichts entstehen;
Und kann doch nicht, als nur durch eine Kraft,
Die wieder nur in Gott zu finden ist.
Doch in das Nichts zurückgehn aus dem All,
Ein Untergehn, ein gänzliches Verschwinden,
Aus Stoff und Geist, aus Raum und aus Bewußtseyn,
Vernichtung schwarz und finster, wär' — der Tod!

(Erscheint völlig schwarz, als Satanas.)

Ha! mich durchschauert's; ungekannte Fühlung
Durchrieselt kalt den Urkeim meines Wesens.

Und so erkenn' ich Dich, gewalt'ger Gott,
Der zwischen jenen beiden großen Schaalen,
Dem Nichts und All, von Ewigkeit her thronend,
Die Waage frei und majestätisch hält.
Du bist der Herr des Werdens und Vergehens,
Du bist der Herr des Lebens und des Todes,
Und theilst von Beidem aus, wie's Dir gefällt;
Dein Nam' ist Willkühr, heißt er Zufall nicht.
Schnell aus des Todes Schatten in das Leben,
Ist's auch zu Ihm, der ein'zgen Lebenskraft!
(Er erkennt seine Verdunkelung.)
Ha, was ist das, bin ich dem Tod verfallen,
Weil's mich gelüstet hat, in's Nichts zu dringen?!
Unsel'ger Trieb! weh, weh mir!
Erster Geist (erscheinend.)
Ruft mein Bruder?
Satan. Weh mir!
Geist. Wer bist Du, dunkle Nachtgestalt?
Schön wie ein Lichtgebild aus Gott, und doch
Entstellt zum Grausen.
Satan. Ein verlorner Geist!
Geist. Die Stimme kenn' ich.
Satan. Deines Bruders Stimme.
Geist. Mein Bruder Du? was ist mit Dir geschehn?
Satan. Ich sah den Tod.
Geist. Unmöglich, Geist des Lebens.
Satan. Ich fand den Weg in's Nichts, und ohne Gott.
Geist. Unsel'ger! und dieses war Dein Tagwerk?
Schon nahn sie Alle, ihres zu verkünden.
Satan. Wo berg' ich mich in meiner Mißgestalt?!
Fort in des tiefsten Abgrunds tiefste Nacht.
(Verschwindet.)

Chor der himmlischen Heerschaaren.
Von Norden. Des Weltalls Achse haben wir gegründet.
Von Süden. Wir fanden aus zum Pol den Gegenpol.

Von Osten und Westen. Wir schufen Rechts und Links.
Vom Zenith und Nadir. Wir Oben, Unten.
Vereinigter Chor Und das Gebäude dieses großen Alls,
Des grenzenlosen und des untheilbaren,
Steht eingetheilt nun doch in seine Fächer,
Dem überschau'nden Geist' ein klar Gebilde.
Ein Theil. Wir sahn die Firmamente tief im Westen,
Wie helle Puncte schwimmen sie im Raume.
Ein Geist. Ich maß die Massen die im Osten wandeln,
Sie donnern mächtig ihres Schöpfers Lob.
Andrer Geist. Ich wollte zählen, wie viel Sonnen wären,
Kam kaum mit Einem Firmament zu Ende.
Dritter Geist. Ich nahm es mir von fern, wie einen Punct,
Und suchte seine Bahn, sie geht um andre.
Vierter Geist. Und andre gingen wieder noch um andre.
Dritter Geist. So halten sie sich schwebend gegenseitig.
Fünfter Geist. Ich suchte mir vergebens etwas Größtes,
Und ich erkannte: Gott allein ist groß.
Sechster Geist. Ich suchte etwas Kleinstes, fand es nicht,
Doch in dem Kleinsten auch fand ich noch Leben.
Siebenter Geist. Den Mittelpunct der Welt sucht' ich vergebens;
Ich fand ihn nur in unsres Gottes Kraft.
Chor. Er hält und trägt, wie er erschaffen hat,
Und wie sein Odem dieses All erschuf,
Weht er hindurch mit seinen ersten Schauern,
Daß stets ein Werden werd' aus dem Geword'nen,
Daß stets ein Seyn erschließe sich im Seyn.
Achter Geist. Im Osten dort wählt' ich ein Firmament,
Um das sich rings ein Sonnengürtel zieht,
Das Schwergewicht nach außen so vertheilt,
Daß sich die Pole stark geplattet haben;
Alcyone nannt' ich den Stern der Mitte.
Neunter Geist. Ich sah Dich, und ich wählte mir die Sonne,
Die seitwärts unter ihm sich wogend ballte,
Sich selbst ein kleines Weltgebäude bildend.

Zehnter Geist. Von vielen Klümpchen, die sie abgeworfen,
Gefiel mit ihrem Mond mir eine Erde,
Als Eins erst abgeflogen, dann sich theilend,
Und um einander nun die Bahnen kräuselnd,
Mehr Zwillings-Erde so, als Erd' und Mond.

Eilfter Geist. Laß mir den Mond, und nimm für Dich die Erde.

Zehnter Geist. Es mag drum seyn; so bleiben wir verbunden.

Neunter Geist. Und Jeder hat doch seines Schaffens Freude.

Chor. Wir All' im Ganzen, Jeder doch für sich!

Zwölfter Geist. Ich sah Cometen auf geschloss'nen Bahnen,
Ob auch gestreckten, rings um Sonnen schwärmen,
Doch andre auch, auf off'ner Bahn entrückt,
Gleichsam verirrt im allgemeinen Raume,
Nur noch des ganzen Weltalls Wogen theilen.

Chor. Ein donnernd Meer, in dem die Firmamente
Wie Wogenschaum an Gottes Küste branden!

Dreizehnter Geist. Ich schmiegte mich in's Leben der Natur,
Und sah das Wachsen des Crystalls im Berge.

Chor. Wie macht' er das?

Dreizehnter Geist. Vom Flüssigen erstarrend
Durch überwiegend Ziehen nach ein, zwei Punkten,
Ward sein Entstehen seiner Form Gesetz.

Vierzehnter. Ich nistete mich in die Zwischenräume
Der Stoffe, auszuspüren, was da sey.

Chor. Was fandest Du?

Vierzehnter Geist. Ich fand nur andre Stoffe,
Und wieder selbst in ihren Zwischenräumen
Fand ich noch andre.

Chor. Wunderbare Welt!

Vierz. G. Im Gold war Luft, und in der Luft noch Aether,
Und in dem Aether war noch Licht und Wärme.

Chor. Das war des Alls urewige Bewegung
In ihrem Strome durch die Körper hin.

Funfzehnter Geist. So fandest Du nichts Leeres?

Vierzehnter. Nie und nirgends,
Weil nie und nirgends etwas Ruhendes.

Sechszehnter. Erhabner Bau des majestätschen Alls:
Ein mehr und minder scheint das Voll' und Leere;
Das Nichts untheilbar freilich wie das All.

Chor. Und gegenüber dem untheilbaren Nichts,
Inmitten dieses untheilbaren Alls,
Wir selbst untheilbar im Bewußtseyn Unser,
Untheilbar selbst der Grashalm und die Mücke,
Jedwedes Ganz' im Vorbild seines Wesens,
So leben wir doch Alle nur in Ihm,
Geheimnißvolles Daseyn eines Theiles,
Geheimnißvolles Daseyn eines Selbst,
Geheimnißvolle Wunder Seiner Macht,
Nur offenbar als Zeugen Seiner Liebe;
Preis Ihm und Dank für alle Seine Wunder,
Preis Ihm und Dank ein Jedes für sich selbst!
(Die Glorie Gottes erscheint in dem Chore).

Stimme Gottes. Ihr habt mir wohl gedient; so waltet weiter
Stets für das All, euch selbst zu Lust und Wonne,
Im Ganzen, dem als Theil ihr angehört,
Des eignen Seyns Befriedigung genießend.
Doch fehlet Einer mir in eurem Kreise?

Satan (erscheinend).
Ha, die Stimme Gottes!
Sie zwingt mich aus dem Abgrund selbst hervor.
(Der Chor der himmlischen Heerscharen weicht entsetzt zurück.)

Stimme Gottes. Wo warest Du? sag an dein Tagewerk!

Satan. Verzeih! o Herr, ich habe Dich gesucht.

Stimme Gottes. Doch wo?

Satan. Im Nichts.

Stimme Gottes. Für das ich dich nicht schuf.

Satan. Ich wollte sehn, wie weit ich bringen könnte.

St. Gottes. Hab' ich Dir Deine Schranke nicht gezeigt?!
Und mehr als Forschungs-Trieb riß Stolz Dich hin.
Satan. Ich habe meine Schranke ja erkannt,
Ich sah den Tod.
St. Gottes. Was nennest Du den Tod?
Satan. Ich sah Vernichtung meiner und des Alls.
St. Gottes. So lange Du zugleich in Mir noch bliebest?! —
Von Mir der Abfall aber, das ist Tod;
Die Angst vor Meiner Gottes-Majestät,
Der Du entfliehen möchtest, und nicht kannst.
Satan. Ich bin zerknirscht.
St. Gottes. Der Ueberhebung Folge;
Dein Stolz gebar die Sünde in das All.
Satan. Verzeihung, Herr, gieb mir mein Lichtkleid wieder,
Sonst strafe mich, indem Du mich vernichtest.
St. Gottes. In meinem All vernichtet sich kein Stäubchen,
So bleibst Du denn den Lichtgestalten allen
Ein Abscheu jetzt, Dir selber Qual und Vorwurf.
Erster Geist. Laß mich für ihn um Deine Gnade bitten,
Erlöse ihn aus seiner Qual und Jammer!
St. Gottes. Du weißt nicht, was Du bittest; unvertilgbar
Wie jedes Stäubchen ist auch jede That.
Das ist Mein Wesen in das All getragen,
Und so nothwendig wie das All sich selbst.
Satan. Dein Zorn trifft hart; denn Herr, erlaube das,
Was in mir fehlte, kam doch auch von Dir.
St. Gottes. Ich schuf als Geister Euch, und frei zu handeln;
Was in Dir fehlte, gab ich Dir und Allen,
Doch nicht damit Du darin fehlen solltest.
Satan. Doch war ein Zwang in mir dem ich nur folgte.
St. Gottes. Bist Du ein Thier? Dem Reiz zu widerstreben — Gab ich Euch Geistern Freiheit Eures Willens;
Hinweg mit Dir in Nacht und Finsterniß!
(Stürzt ihn in den Abgrund.)
Chor. Furchtbar ist Dein Gericht, ob auch gerecht,

Vierzehnter. Nie und nirgends,
Weil nie und nirgends etwas Ruhendes.

Sechszehnter. Erhabner Bau des majestätschen Alls:
Ein mehr und minder scheint das Voll' und Leere;
Das Nichts untheilbar freilich wie das All.

Chor. Und gegenüber dem untheilbaren Nichts,
Inmitten dieses untheilbaren Alls,
Wir selbst untheilbar im Bewußtseyn Unser,
Untheilbar selbst der Grashalm und die Mücke,
Jedwedes Ganz' im Vorbild seines Wesens,
So leben wir doch Alle nur in Ihm,
Geheimnißvolles Daseyn eines Theiles,
Geheimnißvolles Daseyn eines Selbst,
Geheimnißvolle Wunder Seiner Macht,
Nur offenbar als Zeugen Seiner Liebe;
Preis Ihm und Dank für alle Seine Wunder,
Preis Ihm und Dank ein Jedes für sich selbst!
(Die Glorie Gottes erscheint in dem Chore).

Stimme Gottes. Ihr habt mir wohl gedient; so waltet weiter
Stets für das All, euch selbst zu Lust und Wonne,
Im Ganzen, dem als Theil ihr angehört,
Des eignen Seyns Befriedigung genießend.
Doch fehlet Einer mir in eurem Kreise?

Satan (erscheinend).
Ha, die Stimme Gottes!
Sie zwingt mich aus dem Abgrund selbst hervor.
(Der Chor der himmlischen Heerscharen weicht entsetzt zurück.)

Stimme Gottes. Wo warest Du? sag an dein Tagewerk!

Satan. Verzeih! o Herr, ich habe Dich gesucht.

Stimme Gottes. Doch wo?

Satan. Im Nichts.

Stimme Gottes. Für das ich dich nicht schuf.

Satan. Ich wollte sehn, wie weit ich bringen könnte.

St. Gottes. Hab' ich Dir Deine Schranke nicht gezeigt?!
Und mehr als Forschungs-Trieb riß Stolz Dich hin.
Satan. Ich habe meine Schranke ja erkannt,
Ich sah den Tod.
St. Gottes. Was nennest Du den Tod?
Satan. Ich sah Vernichtung meiner und des Alls.
St. Gottes. So lange Du zugleich in Mir noch bliebest?! —
Von Mir der Abfall aber, das ist Tod;
Die Angst vor Meiner Gottes-Majestät,
Der Du entfliehen möchtest, und nicht kannst.
Satan. Ich bin zerknirscht.
St. Gottes. Der Ueberhebung Folge;
Dein Stolz gebar die Sünde in das All.
Satan. Verzeihung, Herr, gieb mir mein Lichtkleid wieder,
Sonst strafe mich, indem Du mich vernichtest.
St. Gottes. In meinem All vernichtet sich kein Stäubchen,
So bleibst Du denn den Lichtgestalten allen
Ein Abscheu jetzt, Dir selber Qual und Vorwurf.
Erster Geist. Laß mich für ihn um Deine Gnade bitten,
Erlöse ihn aus seiner Qual und Jammer!
St. Gottes. Du weißt nicht, was Du bittest; unvertilgbar
Wie jedes Stäubchen ist auch jede That.
Das ist Mein Wesen in das All getragen,
Und so nothwendig wie das All sich selbst.
Satan. Dein Zorn trifft hart; denn Herr, erlaube das,
Was in mir fehlte, kam doch auch von Dir.
St. Gottes. Ich schuf als Geister Euch, und frei zu handeln;
Was in Dir fehlte, gab ich Dir und Allen,
Doch nicht damit Du darin fehlen solltest.
Satan. Doch war ein Zwang in mir dem ich nur folgte.
St. Gottes. Bist Du ein Thier? Dem Reiz zu widerstre-
ben — Gab ich Euch Geistern Freiheit Eures Willens;
Hinweg mit Dir in Nacht und Finsterniß!
(Stürzt ihn in den Abgrund.)
Chor. Furchtbar ist Dein Gericht, ob auch gerecht,

Und was ich ward, das schuf er mich im Keime;
Und Gottes also ist die Schuld, nicht mein.
So sollte Gottes auch die Strafe seyn,
Und seines Alls; und diese Lichtgestalten,
Die durch ihr bloßes Daseyn jetzt mich höhnen,
Sie müßten sich und Seine Glorie selbst
Und all das All mit mir verdunkelt haben. —
Ist das Gerechtigkeit? furchtbares Wesen,
Deß Willkühr Leben schafft, doch mangelhaft.
Hätt' ich mich selbst geschaffen, hätt ich anders
Schon für mich selber auch bemüht seyn wollen;
Nun aber bin ich einmal, wie ich bin;
Und schlechter Dank Dir, daß Du so mich schufest! —
Doch halt! da taucht was aus dem Klumpen auf;
Will mir auch diese Einsamkeit was stören!

Bildungstrieb (an der Lichtseite der Erde).

Da ist die kleine Erde wieder fertig!
Arg mitgenommen, umgestülpt, zerrüttelt!
Von Feuer und Wasser zehnmal überfluthet,
Zerbrochen und zerborsten, daß sie krachte,
Und nichts hat ihr geschadet; immer reicher
Schuf ich aus ihrem Schooße frei'res Leben.
Was weiland roh erst aus der Masse trat,
Wird nun ein fein gegliedertes Gebilde.
Sonst galt es Schutz, jetzt mehr ein froh Genießen,
Und dazu bild' ich Jedem die Organe.
Wie bunt und mannigfach die Blumen blühen,
Wie hoch und schlank der Bäume Wuchs sich dehnt!
Und von Geschöpfen eigener Bewegung
Wie wimmelt es im Meer und auf der Erde,
Und schwingt sich schwirrend durch die leichte Luft!
Nun kann ich Euch Euch selber überlassen;
Die Art wird bleiben, dafür ist gesorgt;
In seiner Art sorg' Jedes für sich selber!
Was seinem Feind entfliehen kann, sich bewegend,

Das theilt ich in Geschlechter, sich zu suchen,
Und was verwachsen mit dem Boden steht,
Das zeugt aus seiner Wurzel, wie aus Samen.
So lebet denn, und freut Euch Eures Lebens,
So lang es vorhält aus dem ersten Keime,
Aus dem ich, meinen Stoff polarisirend
Im Aetherfeuer, Euch in's Daseyn rief.

Satan (aus dem Schattenkegel hervorsehend).

Was ist das für ein Kauz? Der macht sich Gräser,
Und ganze Heerden, die sie gleich abweiden?
Und einen Schwarm von Fliegen und von Mücken,
Und Schwalben hinterdrein, sie wegzuschnappen?
Ha! dort zerreißt ein Falke eine Taube,
Und hier im Meer verschlingt ein Fisch den andern.
Was ist das? darf das seyn? kann das bestehn?
He, Freund!

Bildungstrieb. Wer ruft?

Satan. Weß unterstehst Du Dich?
Darfst Du zerstören wieder, was geschaffen?

Bild. Und wer bist Du, den das Zerstören kümmert?

Satan. Zwar ein Geschaffnes, doch nicht zu zerstören.

Bild. Doch wohl in seiner Bildung zu verändern.

Satan. Das wäre möglich, aber nicht von Dir.

Bild. Mich kümmert nur der Stoff, Du scheinst ein Geist.

Satan. Und aus dem Stoff bloß machtest Du das alles?

Bild. So that ich.

Satan. Und Eins frißt das Andre auf?

Bild. Es bleibt genug von jeder Art zurück.

(Ein Löwe raubt sich ein Lamm.)

Satan. Da schau nur hin! Der Löwe würgt das Lamm,
Zerreißt es und zerfleischt es, saugt sein Blut.

Bild. Und was denn weiter? solches muß er thun,
Dazu setzt' ich den Reißzahn ihm in's Maul.

Satan. Den Reißzahn, sagst Du; was bedeutet das?

Bild. Das Horn des Stieres, das nach innen wuchs.

Satan. Und das will sagen?

Bild. Nun, wie jener stößt,
Beißt dieser, und so wie er beißt, so frißt er.

Satan. Das ist ja eine böse Creatur.

Bild. Ich weiß nicht, was Du Böse nennst.

Satan. Vom Guten
Das Gegentheil.

Bild. Was ist denn wieder gut?

Satan. Gut ist, was wir nach Gottes Willen sollen.

Bild. Und wie der Löwe lebt, so soll er leben;
Schweig' nur von Gott.

Satan. Du magst den Alten nicht?

Bild. Ich kenn' Ihn nicht, ich hab' Ihn nie gesehn.

Satan. So bist Du blind?!

Bild. Ich sehe, was ich brauche.

Satan. Und kennst Ihn nicht, der dieses All erschaffen?

Bild. Ich schaffe selbst, sieh nur dies lust'ge Leben.

Satan. Das nennst Du lustig? und Du sahst noch eben
Des Lammes Qualen in des Löwen Rachen?

Bild. Dem Löwen aber war's doch ein Genuß.

Satan. Bis über den auch mal ein Stärkerer kommt.

Bild. So hat, was selbst sich reget, Schmerz und Freude; —
Fraß nicht vorher das Lamm die Blumen ab? —
Das eine wär' nicht ohn' das andre da,
Und ohne Beides würd' es sich nicht regen;
Die Gräser und die Blumen und die Bäume
Erfreun nur mich, die Thiere auch sich selbst.

Satan. Du sprichst Dich sehr gelassen drüber aus.

Bild. Sie wären überhaupt nicht, wenn nicht so;
Drum müssen sie sich's schon genügen lassen.

Satan. Haha! so sind sie also unvollkommen?!

Bild. Ich weiß nicht eigentlich, was Du so nennst;
Im Ganzen liegt Zusammenklang mir vor,
Im Einzelwesen Mangel und Bedürfniß.

Doch lebe wohl, mit Plaudern schafft man nichts,
Ich muß mich an die Sonnenseite halten. (ab)

Satan. So also würgt der Löwe sich das Lamm?
Thut's mit Behagen? thut es ungestraft?
Und thut es gar, weil er so würgen muß?!
Und also ist das Würgen ihm nichts Böses?!
So haben wir ein anderes Gesetz,
Nach dem, was in dem Kreise der Natur
Nur unvollkommen ist, uns böse scheint,
Weil's in uns, thäten wir's, ein Böses würde.
Ja, ja in uns, den herrlichen Geschöpfen! —
Und wiederum im Schöpfer selber nicht!
Der sendet nach Belieben Sturm und Feuer,
Die, was die Bestien all des Meers und Landes
In Jahren nicht, gleich auf einmal zerstören.
Da ducken wir, und staunen gar wol noch,
Und Keiner sagt dem Alten: das war böse.
So gliedert das Gesetz sich dreifach aus,
In Ihm, in der Natur, und — zwischen beiden,
Wohin Er uns hat eingekeilt — in uns:
Willkühr in Ihm, Nothwendigkeit im Stoff,
Und in uns, beides theilend, halb und halb,
Nichts gar und ganzes, ja, das nannt' er Freiheit!
'Ne schöne Freiheit das, unwillig sollend,
Unmöglichs wollend, qualvoll oder strafbar.
Wär ich ein Affe, hätt' ich's wahrlich besser. —
Nur mit der Macht, da wär' auch recht mein Thun,
Wenn's Keinen gäbe, der mich meistern könnte!
So muß ich nur erst meine Macht erweitern,
Genossen suchen, Geister mir verführen.
Jetzt zwar sind sie gewarnt, doch mit der Zeit
Kommt mancher, hoff' ich, auch noch wol zum Falle,
Und dann zum Abfall, das sey meine Sorge. —
Das also frißt einander ewig auf.
Und dann wo bleibt's? Vorläufig ist es todt,

Was man so todt in diesem Kreislauf nennt,
In welchem nur die Lebensformen wechseln.
Was aber ist der Tod in Seinem All? — —
Es war nur ein Gespenst, was ich gesehn;
Im Nichts sogar blieb' ich in Ihm noch möglich.
„Was nennest Du denn Tod?" — so fragt' Er ja.
In Seiner Lebensfülle Eine Form,
Ein aus — sich — gehn, auch wol in — sich zurückgehn,
Das volle Maaß und nun die leere Schaale,
Des Anfangs Ende und ein neuer Anfang,
Der Stetigkeit im Ganzen kleine Aend'rung,
Ein Kettenglied nur, wie das andre auch
Im ew'gen Kreislauf aller Dinge hier.
Und wie viel Tode giebt's denn in der Welt?
Ich glaube fast so viel wie Gegensätze.
Des Lichtes Tod, es ist die Finsterniß,
Und Tod zugleich der Finsterniß das Licht;
Des Lebens Tod ist Tod am wenigsten,
Ein lustig Spiel durch hundert Schöpfungsformen!
Tod aller Kraft, das wäre so ein Tod,
Ein echter Tod, wie ich ihn sterben möchte.
Doch solchen Tod giebt's nicht in Seinem All,
So lang Er Selbst in seiner Urkraft lebt.
Ha! stürbe Gott! das wäre noch ein Tod! —
Allein Er stirbt nicht, nicht einmal verneinen
Kann ich die Urkraft, weil sie in mir selbst
Doch noch verbleibt, nur um sie zu verneinen.
Und stürb' Er selbst, dann käme für mein Denken,
Gezwungen wiederum durch Sein Gesetz
Der Folgerichtigkeit durch All und Nichts,
Des Todes Tod, als frisches neues Leben
Aus Ihm, aus Ihm, der also stets noch lebte.
So stirbt das Leben in den Tod zum Leben,
So stirbt der Tod den Tod selbst in das Leben,
Und Tod und Leben, wechselnde Gestalten

Nur sind sie jener ew'gen Lebensfülle,
Die, losgelassen aus dem Einen Leben,
Die Schranken selbst des unermeff'nen Raumes
Noch überfluthend, jubelnd durch einander
Und mit einander kämpft, und drängt, und ringt,
Durch Ueberfülle nur sich selbst zerstörend.
(Grimmig) Ha! dieses Gottes grauenhafte Größe! —
Warum bin ich nicht jener Wurm am Boden,
Den seine Welt dünkt eine Spanne Staub! —
Ihn hassen und zugleich anstaunen müssen
Ist eine Qual, auch für das All genug. —
Doch halt! da leben Manche wieder auf,
Die ich für todt hielt. He Freund, noch einmal!
(Bildungstrieb erscheint wieder)
Was will das heißen? zieht hier Tod und Leben
Abwechselnd hin durch Eine Creatur?

Bildungst. Das ist der Schlaf, der Bruder nur des Todes.

Satan. Was ist der Schlaf?

Bild. Erschöpfung des Geschöpfs,
Wenn es den Stoff verbrauchte, den's erobert.

Satan. Und den es also wohl im Schlaf ergänzt? —

Bild. Nicht so, doch stärken sich im Schlaf durch Ruhe
Zur Aneignung des Stoffes die Organe.

Satan. So könnte man durch Schlaf den Tod vermeiden?

Bild. Jedoch gehört zum Schlafen auch noch Kraft;
Erst wenn auch diese Kraft sich hat erschöpft,
Dann folgt der Tod.

Satan. Ich hätt' auch Lust zu schlafen;
Kannst Du's mich lehren?

Bild. Das ist bald gesagt;
Der Schlaf kommt, wenn man rasch die Stoffe wechselt
Durch rascheren Verbrauch; Du aber scheinst
Fast stofflos.

Satan. Doch nicht ganz.

Bild. So wird der Schlaf
Dir möglich einmal kommen, aber spät.
Satan. Und wie verbrauch' ich rascher meine Stoffe?
Bild. Je mehr Du wirkst nach Deines Wesens Art.
Satan. Das heißt für mich, je mehr ich denk' und grüble.
Bild. Das kann' ich nicht.
Satan. Doch ist es meine Arbeit.
Nun hör', ich hatt' einmal ein Kleid von Licht;
Jetzt ist es schwarz.
Bild. Ich sah schon, daß Du krank.
Satan. Wenn nun im Schlaf der Stoff allmälig wechselt,
Wird dann der neue licht seyn, oder dunkel?
Bild. Der kranke Stoff nimmt ab, wie trübes Wasser,
Mit dem ein klares mehr und mehr sich eint.
Satan. Doch auch das klarste Wasser bleibt ein trübes,
Bleibt nur ein Tropfen Trübe noch darin.
Bild. Bleibt Dir die Krankheit, bleibt Dir auch die Trübe,
Sonst spült das Klare endlich doch sich durch.
Satan. Wie das? die Trübe ist ja meine Krankheit?!
Bild. Doch so, daß Wechselwirkung zwischen Beiden,
Nach der in Dir sich ändert das Gesetz
Der Aneignung des fremden, reinen Stoffes.
Satan. Ich danke Dir.
(Bildungstrieb ab.)
So hätt' ich ja noch Hoffnung,
Dies angefälschte Kleid mal abzulegen,
Wenn — ja, wenn sich in mir die Krankheit wendet;
Das heißt, ich müßte lernen — — Gott zu lieben?!!
Dies grauenhafte Wesen?! — nimmermehr.
(Der Herr wandelt im Säuseln vorüber.)
Satan (zusammenfahrend)
Das ist der Alte — in die tiefste Nacht! (kauert zusammen.)
Chor der Engel (leise von fern vorüberklingend).
Beschämt ihn nicht, er bleibe unbemerkt.

Gedanken zur Geschichte der Lehre vom Willensvermögen.

Von Dr. Jürgen Bona Meyer.

Der Ruf „Erkenne Dich selbst“ erscholl zwar schon in der frühesten Zeit des griechischen Geisteslebens, aber er hatte mehr eine Bedeutung für die Erfassung des sittlichen Lebens, als für die Erforschung der Seelenkräfte, welche die Grundlage dieses Lebens bilden. Die Wissenschaft der menschlichen Selbsterkenntniß trat erst gegen das Ende des philosophischen Nachdenkens der Griechen als Aufgabe hervor. Doch nicht nur der griechische Geist richtete den Blick früher auf das innere Getriebe der äußeren Welt als in die Welt der eigenen Seele, es ist dies die Folge, in der sich das menschliche Nachdenken überhaupt entwickelt. Das uns nächst Liegende, die eigene Seele, ist nie das zunächst Erfaßte und Erkannte. Nur im sittlichen Thun drängt sich alsbald das menschliche Ich in den Vordergrund, im Wissen dagegen ist es die wunderbare Natur des Universums, die zuerst den Hang des Nachdenkens erregt und fesselt. Der Geist sucht im Strome des ewig wechselnden Werdens ein Bleibendes, Bestehendes, und forscht nach dem Ursprung des Werdens, der Bewegung. Diesem Zuge des menschlichen Nachdenkens entsprechend, haben auch in der griechischen Philosophie, wie schon Aristoteles bemerkte, die älteren jonischen Philosophen in ihren Philosophemen das Grundwesen zu entdecken gesucht, aus dem die Dinge bestehen, während die jüngeren unter ihnen nach den bewegenden Ursachen forschten, aus denen sie entstehen. Diese letztere Forschung entwickelte sich unter dem Einfluß einer wachsenden Beachtung des Geistigen. Wie das Seyende, das als Wesen der Welt angenommen ward, von den Philosophen immer dünner, flüchtiger und geistiger gedacht wurde, so auch das Prinzip der Bewegung immer unsinnlicher. Wir können nicht sagen, daß man sich von der mechanischen Erklärung der Bewegung zur dynamischen erhob, vielmehr bleiben diese beiden Erklärungen als der Ausdruck verschiedener Weltauffassungen in stetem Kampf

mit einander. Wir dürfen aber behaupten, daß sich fortschreitend die dynamische Erklärung der Bewegung in sich selber abklärte. Die Bewegungen des Lebens, der Seele und des Geistes wurden allmählig mehr und mehr in ihrer Verschiedenheit erfaßt und betrachtet. Doch erschien erst Anaxagoras wie Aristoteles sagt, unter den früheren Philosophen als ein Besonnener dadurch, daß er den Geist von dem Stoffe unterschied, und in dem Geist, dem selber unbewegten, den denkenden Ordner der Welt erkannte. Erst mit dieser Unterscheidung war der Ansatz gegeben zu einer angemessenen Betrachtung der Natur des Geistigen. Sie war das erste Zeichen, daß ein Denker den richtigen Blick in das Wesen des eigenen Geistes gethan hatte, aus dem doch allein Gedanken über den Geist geschöpft werden können. Aber es ist bezeichnend für den nach Außen gerichteten Zug der älteren Speculation, daß dieser richtige Blick nicht in der Form der Selbsterkenntniß erscheint, sondern nur als eine aphoristische Aussage über die Natur des Weltgeistes. Demselben Charakter entspricht es, daß selbst dann, als nun die Philosophie mehr und mehr das Wesen der Welt in einem Geistigen sucht, und über das Geistige im Menschen selbst zu grübeln beginnt, die Untersuchung mehr darauf gerichtet ist, aus dem Geistigen, aus Begriffen und Ideen das Wesen und Werden der Welt zu erklären, das Object des Denkens zu erfassen, die Wahrheit in ihrem Verhältniß zur sinnlichen und vernünftigen Erkenntniß zu betrachten, als die Natur der denkenden Seele selbst zu ergründen. Es bilden sich wohl die Anfänge einer Theorie des Erkennens, aber es wird dieselbe nicht zu einer vollen Seelenlehre ergänzt. Wir finden daher wohl mannigfache Ansichten über das Empfinden und Denken, aber nur wenige und unzusammenhängende Aussprüche über die andern Aeußerungen unserer Seele. Die volle Erforschung der menschlichen Seele war noch nicht zur wissenschaftlichen Aufgabe geworden.

Die Pythagoreer sollen nach Einigen schon die spätere platonische Scheidung der Seele in einen vernünftigen und einen vernunftlosen Theil und ebenso die Unterscheidung von Vernunft,

Muth und Begierde (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία), nach Anderen die Unterscheidung von Vernunft, Geist und Muth (νοῦς, φρένες, θυμός) angenommen haben; aber diese Angaben sind nicht sicher verbürgt. Aristoteles weiß von der Pythagoreischen Psychologie kaum mehr zu berichten, als daß sie die Seelen für Sonnenstäubchen hielt. Ob Parmenides behauptete, daß die Begierde entstehe, wenn eines der Elemente in zu geringem Maße vorhanden sey, ist noch unsicher, gewiß aber, daß er keine genauern Untersuchungen über die Natur der Vorstellungen und der Seelenthätigkeit angestellt hat. Heraklit's Aeußerungen beschränken sich auf einige Worte der Hochschätzung der Vernunft und der Geringschätzung der Sinne, so wie auf einige sittliche Lebensregeln. — Empedokles giebt dem Denken und Bewußtseyn den Sitz im Herzen, weil in seinem Blute die Elemente am besten gemischt sind. Die Gefühle sollen nach ihm auf dieselbe Weise entstehen wie die Vorstellungen. Was den Bestandtheilen jeden Wesens verwandt ist, erzeugt in ihm zugleich mit der Erkenntniß die Lustempfindung, was ihnen zuwider ist, das Gefühl der Unlust. In dem Streben nach dem Verwandten besteht die Begierde, die daher in letzter Beziehung auf eine seiner Natur angemessene Mischung der Stoffe gerichtet ist. Demokrit faßt das Denken als Bewegung von Feueratomen auf, und bemüht sich besonders Denken und Sinnesempfindung zu unterscheiden, im Uebrigen ist hier aus seiner Psychologie höchstens noch die Bemerkung zu erwähnen, daß er das Denken dem Gehirn, den Zorn dem Herzen, die Begierde der Leber zuschrieb, woraus wir wenigstens ersehen, daß er andere Richtungen der Seele vom Denken unterschied. Und selbst von Anaxagoras, der den Geist in seinen vom Stoff geschiedenen Wesen erkannte, können wir doch nur sagen, daß er besonders die sinnliche Wahrnehmung untersucht zu haben und unter den Geistesthätigkeiten die des Erkennens vorzugsweise in's Auge gefaßt zu haben scheint. Bei den Eleaten und Sophisten werden wir eine festere Seelenlehre gar nicht voraussetzen. Sokrates bot nicht mehr als den Ansatzpunkt, als die unbewußte Aufforderung zu einer solchen. Es

ist also bis zu diesem Zeitpunkte für eine Darstellung der Lehre vom Willen in der griechischen Philosophie wenig oder nichts vorhanden. Ohne Zweifel werden die einzelnen Aeußerungen desselben der gelegentlichen Aufmerksamkeit der Denker nicht entgangen seyn, diese werden aber durch dieselben nicht zu einer wissenschaftlichen Erforschung ihrer Natur und ihres inneren Zusammenhangs mit anderen Seelenthätigkeiten angeregt seyn. Auf uns mindestens sind die Spuren solchen Nachdenkens nicht gekommen. Und die Beschränkung ihrer Vorstellung von der Gottheit auf eine bewegende Vernunft läßt uns an die Einseitigkeit ihrer Auffassung unseres Geistes glauben. Nicht einmal Anaxagoras scheint sich die Frage nach der freien Selbstbestimmung des göttlichen Nous vorgelegt zu haben. Diese einseitige Erfassung des göttlichen Wesens beruhte damals noch nicht auf einem bewußten Abweisen anderer Elemente, und darf wohl als ein Spiegelbild angesehen werden von der Beschränkung der damaligen menschlichen Seelenlehre. Die Vorstellungen von der Persönlichkeit Gottes waren unvollständige, weil der Mensch zur Zeit noch nicht einmal den vollen Gehalt seiner eigenen Seele sich klar vor Augen gestellt hatte. Das helle Licht der Vernunft hatte ihn geblendet, darin erblickte er die anderen Thätigkeiten und Zustände seiner Seele nicht. —

Schopenhauer will den Grund dieser, wie er meint, bis auf ihn dauernden Einseitigkeit der Philosophie darin erkennen, daß es den Menschen darum zu thun gewesen sey, sich von den Thieren zu unterscheiden, wozu nur der Intellect, nicht der Wille habe dienen können. Die Gründe jener einseitigen Bevorzugung werden ohne Zweifel tiefer liegen. Das Hauptinteresse der Philosophie ist die Erkenntniß der Wahrheit, für diese scheint natürlich die Vernunft von hervorragender Bedeutung zu seyn. Die vernünftige Erkenntniß des Rechten kann überdies selbst für die Sittlichkeit als die Hauptsache erscheinen Weil die Vernunft unsere Seele aus der Unruhe des sinnlichen Genießens und Strebens zur reineren Höhe des Betrachtens emporreißt, erscheint sie als der göttliche Theil unserer Seele und

erhält sie die besondere Gunst des philosophischen Nachdenkens. Das wird die bessere Erklärung der auch von Schopenhauer richtig bemerkten Thatsache seyn. Nur Eins muß hinzugefügt werden, nämlich, daß beim Beginne der Spekulation noch manches Gebiet zusammenhängt, welches erst das schärfere Nachdenken sondert. Wir dürfen daher auch nicht annehmen, daß den ersten griechischen Philosophen alle Gedanken über die anderen Regungen unserer Seele ganz fehlten, vielmehr wissen wir, daß ihre Betrachtungen über Vernunft und Empfindung auch diese anderen Richtungen nnserer Seele mehrfach berührten. Denken und Handeln verschmolz ihnen noch zu einer ununterschiedenen Einheit. Wir sehen indeß, wie schwer es auch ihren in der Analyse des Seelenlebens fortgeschrittenen Nachfolgern geblieben ist, diese Sonderung von verschiedenen Richtungen der Seele aus ihrer Einheit vorzunehmen, ohne diese selbst zu zerstören. Wir werden daher die Leistungen der alten Philosophie in diesem Punkte um so billiger beurtheilen, je mehr wir bedenken und einsehen, wie sehr diese Frage nach dem Verhältniß der sogenannten Seelenvermögen zur Einheit der Seele noch jetzt ungelöste Schwierigkeiten enthält, denen wir wohl mit klarerem Bewußtseyn von dieser Schwierigkeit aber kaum mit größerer Kraft sie zu lösen gegenüber stehen, als die Weisen Griechenlands, die unsere Wissenschaft schufen. —

Wir können somit unsere Betrachtung über die Lehre vom Willensvermögen bei den alten Philosophen erst mit der Betrachtung der Ansichten des Platon und Aristoteles beginnen und werden sie nur in wenigen Punkten über sie hinauszuführen haben. Ein Vergleich mit einigen Ansichten aus der Neuzeit mag denn zur richtigen Abschätzung diese Betrachtung schließen.

Was Platon über die Vermögen unserer Seele dachte, ersehen wir besonders aus dem vierten seiner Bücher vom Staate. Platon wirft dort die Frage auf, ob nicht in unserer Seele eine Dreiheit von Kräften anzunehmen sey, wie es in einer wohl geordneten Stadt eine erwerbende, beschützende und berathende Klasse von Menschen geben müsse. Ist wohl also auch in unsrer

wegs aus, daß Platon an vielen Stellen nur die denkende und begehrende, die vernünftige und vernunftlose Seele als Göttliches und Sinnliches, Unsterbliches und Sterbliches einander gegenüber stellt. Es sind dies dann die übergeordneten Gattungsbegriffe; in Wirklichkeit erscheint ihm aber nur der vernünftige Theil der Seele einartig, der vernunftlose Theil umfaßt die beiden genannten Seiten, den Affekt und die Begierde. Platon fixirt diese Sonderung auch körperlich, indem er das Denken in den Kopf, den Affekt in die Brust und die Begierde in den Unterleib verlegt. Die Seele zerfällt somit nach ihm in drei räumlich gesonderte Vermögen, die er durch ein sinnlich-geistiges Band wieder zu einer Einheit zu verbinden sucht. Das Herz steht in der Mitte des Leibes als ein Wachtposten, der die Mahnungen der Vernunft, die Wallungen des Affekts, die Regungen der Begierde vermittelst des Blutes sogleich überall hinleitet. Und weil die Begierde an sich der Vernunft unzugänglich ist und Tag wie Nacht von Eidolen und Einbildungen geleitet wird, so wurde ihr die Leber beigegeben, auf der die Vernunft gleichsam wie in einem Spiegel ihre Bilder erscheinen läßt, durch welche sie, indem Ausdehnung oder Zusammenziehung und dadurch Gallenabsonderung bewirkt wird, mittelbar auf die Begierden ihren Einfluß ausübt.

Uns kümmert bei vorliegender Betrachtung die Schwäche dieser Einigung weniger als die klar gewollte Absonderung des begehrenden Vermögens unserer Seele vom Denken. Wir erhalten mit ihr den Ansatz zu einer besonderen Lehre vom Begehren, Wünschen und Wollen, aber auch nicht mehr. Denn eine klare Lehre von den verschiedenen Richtungen des Willensvermögens unserer Seele erhalten wir nicht. Die angewandten Begriffe berühren, vertreten und durchkreuzen einander vielfach, aber sie erscheinen nicht als thatsächlich je nach der Beziehung ihres Strebens zum Erstrebten unterschiedene Richtungen eines Vermögens. Zwar vereinigt Platon im vierten seiner Bücher vom Staate Hunger, Durst und die Begierden überhaupt, ebenso das Wünschen (ἐθέλειν) und Wollen (βούλεσθαι), wie auch

das Nicht-Wünschen, Wollen und Begehren unter dem Gesammtbegriff des Anziehens und Abstoßens: allein dies erscheint nur als eine begriffliche Zusammenfassung, nicht als eine sachliche, welche alle diese Richtungen als verschiedene Aeußerungen eines Vermögens ansehn will. Vielmehr wird das Begehren und Wollen einander schroff gegenüber gestellt. Die Begierden gehen vorzugsweise auf den Genuß sinnlicher Freuden, beziehen sich auf Hunger und Durst, auf Wollust und den Besitz des Geldes. Das Wollen (τὸ βούλεσθαι) dagegen, das seiner Natur nach immer auf das Beste gerichtet ist, erscheint als eine Aeußerung der Vernunft. Doch schwankt die Benutzung dieser und verwandter Begiffe (wie ἐθέλειν, μέλλειν), besonders wird auch wohl einmal vom Begehren geredet, wo ein rein geistiges Wünschen und Trachten gemeint ist, so z. B. im Phaedon, wo es heißt, daß der Weise um der Einsicht willen darnach trachtet seine Seele von dem Einfluß des Körpers möglichst zu befreien. — Offenbar ferner liegt in dem schwer zu deutenden θυμός ein Begehren. Das Affektartige (θυμοειδές) — (heißt es im neunten der Bücher vom Staat) geht auf Herrschschaft, Siegen und Berühmtseyn aus und wird deshalb kampf- und ehr-liebend genannt. Im Gegensatz wird auch die Furcht und Erwartung eines Schrecklichen auf ihn bezogen. Wir erkennen somit in ihm ein Streben und Widerstreben des Gemüths. In dem erwähnten Abscheu des Leontios vor dem Anblicke der Leichname spricht sich ebenfalls ein gemüthlicher Affekt aus, mag derselbe nun bei ihm aus aesthetischen oder sittlichen Gefühlen entsprungen seyn. — Als ein dem Worte der Vernunft widerstrebender Gemüthseifer erscheint endlich der Thymos in anderen Stellen. Wir haben es also in der That hier mit einem aus Gefühlen und Strebungen oder Aufwallungen unserer Seele gemischten Gebiete des Gemüthslebens zu thun. — So erscheint also gewissermaßen das Begehren in allen drei Hauptvermögen der Seele, im Unterleibe als Begierde, in der Brust als Affekt und im Kopf als Wille oder Wahl. In Wahrheit erscheint also das Begehren weder von der Vernunft noch dem

sinnlichen Gefühl der Lust oder Unlust klar unterschieden. — Wie wenig Platon die Bedeutung des eigentlichen Willens im Verhältniß zur Vernunft erkannte, ersieht man besonders aus seiner Ansicht von der Freiheit des Willens. Zwar fordert er sie, aber er findet sie doch nur in der freien Herrschaft der Vernunft über den Affekt und die sinnliche Begierde. Niemand gilt ihm daher als freiwillig böse, sondern nur als aus Unkenntniß des Guten, der zu entgehen Mangel an Bildung oder kranke Naturbeschaffenheit ihn verhinderte. Das Wollen des Geistes wird der Vorstellung vom Guten gleich gesetzt. Die Tugend wird somit echt sokratisch eine Sache des Wissens, sittliche Selbstbeherrschung nichts Anderes als Weisheit.

An die offenbaren Mängel der platonischen Seelenlehre knüpfte Aristoteles seine Seelenlehre an und somit auch seine Lehre vom Begehrungsvermögen unserer Seele. Aristoteles schließt sich nicht der Ansicht Derjenigen an, welche in der Seele nur zwei Theile sondern, das Unterscheidungsvermögen, welches sich im Denken und Wahrnehmen äußert, und das Vermögen der Ortsbewegung. Er verwirft auch die Platonische Dreitheilung der Seele in Vernunft, Affekt und Begehren. Seiner Ansicht nach muß man, wenn man nach dem Vermögen Theile der Seele unterscheiden will, gar viele unterscheiden. Er nennt an verschiedenen Stellen in verschiedener Vollständigkeit das Vermögen der Ernährung und Erzeugung, der Empfindung, des Denkens, des Berathens, des Begehrens, der Ortsbewegung, und meint, diese Vermögen unterschieden sich mehr von einander als der Affekt und die Begierde. Allein wir dürfen nicht annehmen, Aristoteles habe die Seele in eine diesen Bezeichnungen entsprechende Zahl von Theilen gesondert gedacht. Vielmehr ist er stets bemüht diese Vermögen nur als gewissermaßen latente Kräfte einiger Vermögen zu begreifen. Er sieht in ihnen nur die wechselnden Beziehungen oder Aeußerungen einiger Grundvermögen. Um diese zu finden, schlägt er ähnliche Wege ein, wie Platon, indem er nachforscht, welche Vermögen unter den lebenden Wesen gesondert vorkommen. Seine Prüfung

ergiebt, daß die Pflanzen auf den Besitz der ernährenden und zeugenden Seele beschränkt sind. Die thierische Seele nimmt das Vermögen der Empfindung hinzu, und mit ihr das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehren oder Meiden. Aber nicht alle Thiere haben Ortsbewegung, das Vermögen dieser tritt also bei vielen Thieren als ein neues zu den schon genannten hinzu. Als ein letztes völlig neues Vermögen endlich erscheint im Menschen der Geist (νοῦς), der als das Göttliche von außen in die Entwicklung der Seele hineintritt. Trotz dieser besonders auf ihrem Gipfel streng durchgeführten Scheidung der Seelenvermögen sucht Aristoteles doch dieselben durch mancherlei Uebergänge zu verbinden. Zunächst schon betrachtet er sie als Stufen in der Entwicklung der Seele, so daß jede höhere Entwicklungsstufe die vorangegangenen als aufgenommen voraus setzt. Wer den Geist hat, besitzt auch alle anderen Vermögen. In den verschiedenen einander zunächst berührenden Vermögen sucht er ferner irgend ein gemeinsames Element auf, welches bald rein begrifflich, bald mehr realiter ein Band zwischen den unterschiedenen Seelenvermögen bilden zu können scheint. So findet er im Denken und Empfinden ein kritisches Element und in demselben ein formales Band, welches freilich nur fälschlich als eine innere substantielle Verknüpfung der geschiedenen Vermögen betrachtet werden könnte. Von größerer realer Bedeutung scheint das Band, welches er vermittelst der Phantasie zwischen Vernunft und Sinn zu knüpfen sucht. Die Vorstellung, welche sie in unserer Seele schafft, ist entweder ein Nachbild der Empfindung oder ein Bild, das den Gedanken begleitet. Durch solche Vorstellungen wirken die sinnlichen Eindrücke auf die Vernunft, wirkt umgekehrt diese auf die Sinne und die anderen Vermögen unserer sinnlich-seelischen Existenz. Aus diesen Verkreuzungen und Durchkreuzungen entstehen nun in unserer Seele die mannichfaltigsten Mischzustände, welche der Reichthum der griechischen Sprache verstattet mit den verschiedensten Namen zu bezeichnen, je nachdem diese oder jene Beziehung überwiegt. Uns Deutschen macht es die eigene Sprache leicht den Vorzug

und den Nachtheil dieses Reichthums zu ermessen. Als den Vorzug erkennen wir, daß wir mehr als andere Völker im Stande sind dem Reichthum unseres inneren Lebens seinen angemessenen sprachlichen Ausdruck zu geben. Den Nachtheil werden wir darin finden, daß der Reichthum der Worte uns verlockt auch den geringeren Unterschieden unserer Empfindungen und Gedanken durch das Gewicht eines besonderen Ausdrucks eine zu große Bedeutung zu geben und dadurch die Klarheit des gemeinsamen Verständnisses zu erschweren. Die Verschiedenheit der Lebenseindrücke zerrt überdies an der Bedeutung der verschiedenen gewählten Bezeichnungen hin und her, und wir selbst verlieren nicht selten den festen Gebrauch unseres eigenen, selbst geschaffenen Begriffs. Dies ist in hohem Grade beim Aristoteles der Fall und ein Hauptgrund, warum es so ungemein schwer ist die oft scheinbar, oft wirklich einander widersprechenden Stellen seiner Schriften in Einklang mit einander zu bringen und darüber hinaus die eigentliche Ansicht des Denkers zu erfassen. Diese Schwierigkeiten wird man nicht vermittelst einer historisch-philologischen Concordanz besiegen, sondern nur auf dem Wege des philosophischen, auf das Problem selbst gerichteten Nachdenkens, welches das Verständniß der Aussprüche des Aristoteles aus der Sache selbst zu gewinnen sucht. Nur so kann auch hier geprüft werden, welche Rolle in der angedeuteten Seelenlehre des Aristoteles das Begehrungsvermögen mit seinen verschiedenen Formen des Begehrens und Meidens, des Wollens und Verwerfens gespielt hat.

Es ist zunächst klar, daß Aristoteles ein Vermögen des Begehrens vom denkenden Geiste scharf unterscheidet. Mehrfach unterscheidet er sogar in der Seele nur den Geist und dies Vermögen des Begehrens (ὄρεξις) von einander. Er begründet diese seine Unterscheidung erfahrungsgemäß damit, daß man sehr wohl eine Sache wissen könne, ohne sie zu wollen. Ein Arzt sey zwar ein der Heilkunst Kundiger, werde aber darum ohne Wollen doch noch nicht heilen. Das Begehren fände sich auch schon früh bei den Kindern, das Denken entwickele sich erst

spät. Nicht auf den Geist oder die Phantasie an sich führt Aristoteles den Ursprung der Bewegung zurück, deutlich und bestimmt spricht er seine Meinung aus, daß weder die Phantasie noch der Geist ohne Strebung bewegt. Mit Recht sagt daher Brandis: „Das Wollen aus dem Vorstellen und Denken nicht ableiten zu können, ist er sich sehr wohl bewußt, sucht aber nach der biologischen Richtung seiner Psychologie einen allgemeinen Ausdruck dafür, auf den sich entsprechende Aeußerungen auch des thierischen Lebens zurückführen ließen und findet ihn in dem von Herbart wiederum in unsere Psychologie eingebürgerten Worte der Strebung (ὄρεξις)." —

Mit der Gewinnung dieses die verschiedenen verwandten Erscheinungen des Strebens umfassenden Begriffs füllt Aristoteles eine in der Platonischen Seelenlehre gelassene Lücke aus. Er sammelt gewissermaßen die verschiedenen Spuren der Strebungen unter einem Namen. Als solche Aeußerungen der Strebung (ὄρεξις) nennt er die Begierde (ἐπιθυμία), den Affekt (θυμός) und das Wollen (βούλησις), zu ihm bringt er auch den Antrieb zur Ortsbewegung (τὸ κατὰ τόπον κινητικόν) und die Wahl (προαίρεσις) oder den Vorsatz in eine bestimmte, noch näher zu betrachtende Beziehung. Von diesen gehen die Begierde und der Affekt in dem vernunftlosen, der Wille in dem vernünftigen Theile der Seele vor sich. Die ersteren treten demgemäß in eine so enge Verbindung mit der sinnlichen Empfindung, daß Aristoteles sogar behauptet, wie das Vermögen zu Begehren und zu Meiden ein und dasselbe sey, so auch treffe dieses Vermögen mit dem der Empfindung überhaupt zusammen, nur ihr Verhalten sey ein anderes. Wo Empfindung ist, lehrt er, ist auch Schmerz- und Lustgefühl, und wo diese sind, ist auch Begierde und Vorstellung, denn ohne die Vorstellung eines Begehrten ist keine Begierde. Diese selbst bestimmt Aristoteles als das Streben in Bezug auf das Angenehme. Sie bezieht sich wie bei Platon auf Hunger und Durst und auf den Genuß der sinnlichen Liebe. Was sie begehrt, liegt in der Gegenwart, während der Geist uns auch durch das Zukünftige zu ziehen heischt.

— Von der Begierde unterschieden ist der Affekt, den Aristoteles zu den Arten der Strebungen zählt. Im Uebrigen faßt auch er den Thymos vorzugsweise als Muth, allgemeiner als raschen Affekt, als oftmals allzu eilfertigen Diener, der fortrennt, bevor er den Auftrag zu Ende hört, den er dann nur mangelhaft ausführt, oder als einen Hund, der im Eifer bellt, sobald es klopft, ohne abzuwarten, ob Freund oder Feind kommt. Aber diese schnelle Erregbarkeit ist doch wie in der Platonischen Lehre der Vernunft verwandter als die Begierde. Der Affekt will oft dasselbe wie die Vernunft, nur nicht in dem richtigen Grade. Der Eifrige ist nicht heimtückisch, sondern offen. Im Affekt liegt kein Uebermuth, denn, wer im Uebermuth Jemanden verletzt, hat Freude daran, wer dies im Zorne thut, empfindet selber Unlust. Schon deshalb ist der Affekt edler als die Begierde, die nur eigene Lust kennt. — Die höchste Art des Strebens aber zeigt sich erst im Wollen (βούλησις), wie Aristoteles mit Platon das von der Vernunft geleitete Begehren nennt. Es ist die bewußte Strebung nach dem vorgestellten Guten. Ihre Bedingung ist die vorgängige Berathung, der Wille ist das Ende einer Schlußfolgerung. Für diesen Willen am Ende einer solchen Schlußfolgerung erhalten wir nicht nur den neuen Namen des Vorsatzes (προαίρεσις), sondern unser Wille wird dadurch auch als eine thatsächlich neue seelische Aeußerung dargestellt, zu welcher sich Strebung und Denken vereinigen. Das Allgemeine, der Wille, wird im Verfolg eine besonders wirkende Kraft. Der Wille geht auf Allgemeines, wie Gesundheit oder Glückseligkeit, der Vorsatz auf die Ausführung einer bestimmten Handlung. Das Wollen geht auf den allgemeinen Zweck; die Wahl, der auf die Handlung gerichtete Vorsatz zugleich auf die ausführenden Mittel. Ihrer oder somit einer eigentlichen Handlung sind nur die vernunftbegabten Menschen fähig. — Insofern nun der Grund zu einer Ortsbewegung eine gewollte Handlung oder wenigstens die Erreichung eines im Allgemeinen vorgestellten Zieles ist, hängt auch sie von einem aus dem Zusammenwirken von Denken und Begehren entstande-

nen Vorsatz ab, oder von einem durch Vorstellungen der Phantasie erregten Begehren. Was aber in beiden Fällen bewegt, ist im letzten Grunde ein als begehrenswerth Vorgestelltes, sey dies nun das Gute oder nur das gut Scheinende. —

Niemand kann in diesen mannigfaltigen Begriffsbestimmungen das berechtigte Streben nach einer schärferen Unterscheidung der Bezeichnung für verschiedene Aeußerungen des Begehrens verkennen, Niemand in Abrede stellen, daß Aristoteles in dieser Hinsicht einen wissenschaftlichen Fortschritt über Platon hinaus gemacht hat; aber Jeder wird auch zugeben müssen, daß Aristoteles in diesem Streben nach begrifflicher Vermittlung der verschiedenen Thätigkeiten unserer Seele weder ein thatsächliches Band der Einheit herstellte noch die gesetzten Unterschiede unvermischt ließ.

Wir können in dem verwirrenden Wechsel der Beziehungen unter den verschiedenen Aeußerungen der Seele nichts als den Versuch einer rein begrifflichen, formalen Einigung der verschiedenen Seelenvermögen entdecken, in dem sich zwar das klare Bewußtseyn von der realen Einheit der Seele ausspricht, nicht aber die Fähigkeit sie thatsächlich zu erweisen. — Vielmehr dient sie nur dazu, den einmal gesetzten Unterschieden wieder ihr Eigenthümliches zu entziehen, so daß wir zuletzt kaum noch zu sagen wissen, worin sich die eine Aeußerung der Seele von der anderen unterscheidet. Vor Allem aber verlieren wir das Eigenthümliche des Willens. Der Anfang des Begehrens wird schließliß gewissermaßen aus uns heraus gesetzt in die Vorstellung des Begehrten. Das Begehrenswerthe bewegt uns, wir verlieren den Ursprung der Bewegung in dem Willensvermögen unserer Seele selbst. Wir wissen auch nicht, ob der Vorsatz, der Entschluß mehr dem antreibenden Gedanken oder dem Zuge des Begehrens entspringt, ob die Vernunft oder der Wille den wählenden Ausschlag giebt. Wie wir daher auch mit Schrader*) überzeugt sind, daß es in Aristoteles' Absicht lag die Strebung

*) Aristotelis de voluntate doctrina, Brandenburg. Programm v. 1848.

mit ihren verschiedenen Formen der Begierde, des Eifers und des Willens als ein Vermögen der Seele zu unterscheiden, so müssen wir doch Zeller darin beistimmen, daß es ihm nicht gelungen ist in der Vermischung der verschiedenen Aeußerungen unserer Seele den eigentlichen Bestandtheil und das eigenthümliche Wirken des Begehrungsvermögens in voller Klarheit zu erfassen und zu bewahren.

Daß dieser Mangel der Lehre vom Willen auch eine Unfertigkeit in seinen Betrachtungen über die Willensfreiheit nach sich zog, kann nicht befremden. Er setzte zwar die Annahme dieser Freiheit als eine Bedingung der sittlichen Zurechnung voraus, faßte sie aber doch im Grunde nur als die allgemeine Freiheit des Menschen, sich aus sich und durch sich selber nach Maßgabe seiner ursprünglichen Anlage zu entwickeln.

Er stellt zwar den Menschen mit seinem freien Willen zwischen die Antriebe der sinnlichen Begierde und die sittlichen Gebiete der Vernunft, aber der Ausschlag läuft doch am Ende nur hinaus auf den Sieg eines der sich drängenden Motive, bei dem die zustimmende oder hindernde Wirkung des Willens sich unsern Blicken entzieht. Mit Recht daher sagt Zeller: „Die inneren Vorgänge freilich, durch welche die freie Willensthätigkeit zu Stande kommt, genauer zu bestimmen, und die im Begriff der Willensfreiheit liegenden Schwierigkeiten gründlicher zu lösen, hat Aristoteles nicht versucht; wie denn die letzteren überhaupt erst von den Stoikern deutlicher wahrgenommen werden, und in ihrem vollen Umfange erst der neueren Wissenschaft zum Bewußtseyn gekommen sind.“

Nur mit Wenigem können und brauchen wir noch auf die hier angedeuteten Ansichten der Stoiker einzugehen. Denn was vom Epikur berichtet wird, beschränkt sich wesentlich darauf, daß er alles Begehren und Fühlen auf das Denken zurück zu führen suchte und die Willensfreiheit forderte. — Das Interesse der Stoiker indessen war mehr auf die Lehre von der Willensfreiheit im Verhältniß zu ihrem Determinismus gerichtet als auf eine psychologische Untersuchung des Willensvermögens. In

ihrer Seelenlehre waren sie bemüht die Einheit des Seelenwesens strenger festzuhalten, als Platon und Aristoteles, indem sie die Vernunft als die einheitliche Grundkraft ansahen, von der alle übrigen Kräfte, auch die Empfindung und die Begierde in ausdrücklichem Gegensatz zu der Platonisch-Aristotelisch Annahme mehrerer psychischer Prinzipien hergeleitet würden. Bei dieser Annahme von der Einheit des Seelenvermögens in der Vernunft erwartet man kaum einen Fortschritt in der Erfassung der Eigenthümlichkeit des Wollens, und doch findet sich ein solcher gerade bei den Stoikern, indem sie die Selbstthätigkeit und den Ursprung der menschlichen Freiheit ausdrücklich in die freie Beistimmung zu bestimmten Vorstellungen setzten. So führen Chrysipp und Antipater aus, daß man ohne Zustimmung nicht handele und diejenigen Irrthümliches vortragen, welche meinen, daß nach dem sinnlichen Bilde sogleich der Antrieb folgt. Das Erwägen und Prüfen verbürgt die Freiheit der Zustimmung, welche sich in der Wahl offenbart. Zwischen der Vorstellung, die von Außen kommen mag, und der Handlung, welche von Innen ausgeht, liegt das innere Nachgeben oder Beistimmen, das in unserer Gewalt steht. Die Stoiker sprechen somit eine bisher nur angedeutete, aber noch unausgeführte Ansicht über die Wirkungsweise des Willens aus, obgleich sie selber meinen damit nur einen tieferen Blick in eine Aeußerung der Vernunft gethan zu haben. Sie erfassen damit die Eigenthümlichkeit des Wollens, auf welche das Verständniß seiner Wahlfreiheit gebaut werden muß; aber sie vollenden diesen Bau nicht, weil sich ihnen die Freiheit des Einzelnen in die nothwendige und ungehinderte Darlebung des eigenen Wesens verwandelt, welche sie deterministisch mit der Entwicklung der in allem Einzelnen sich offenbarenden Weltvernunft in Einklang zu setzen sich bemühen mußten. Mit vollem Rechte bemerkte daher Trendelenburg in s. histor. Beiträgen Bd. 2. S. 179, daß die Schwankungen der Lehre über die Willensfreiheit, die auf dem stoischen Standpunkte kaum zu vermeiden waren, wiederum besonders auf die Lücken in der psychologischen Auffassung hinweisen. „Nur durch

eine psychologische Untersuchung — sagt er — welche namentlich den Zusammenhang des Denkens und des Willens, so wie der Affecte und des Willens tiefer zu begreifen hat, kann theoretisch und praktisch die ganze Frage gefördert werden."

Eine solche Untersuchung des Willensvermögens hat uns die alte Philosophie nicht überliefert. —

Aber ist denn nun, obgleich das Problem unstreitig viel klarer vor unserer Seele steht, wirklich unsere Wissenschaft schon zu einem befriedigenden Abschluß der auf eine Lösung dieser Schwierigkeiten bedachten psychologischen Forschung gekommen? — Oder stehen sich, wenn gleich in dem Gewande eines wissenschaftlich ausgeprägteren Zusammenhanges, nicht noch dieselben Gegensätze der Ansichten mit einander kämpfend gegenüber? —

Die Lehre von den Seelenvermögen beherrschte eine Zeit lang unsere Psychologie und zerriß die Einheit der Seele. Dem gegenüber machte sich unter dem Einflusse Herbarts die Ansicht geltend, welche die ganze Lehre von den Seelenvermögen verwarf und in ihnen nur verschiedene Aeußerungen des Vorstellens erkennen wollte. Wenn die Anhänger dieser Ansicht trotzdem fortfuhren als Hauptrichtungen der seelischen Thätigkeit das Denken, Fühlen und Begehren zu unterscheiden, so wollten sie damit doch nur die obersten Gattungsbegriffe für die verschiedenen Aeußerungen des in sich einigen Vorstellens bezeichnen. Drobisch nannte sie sprachliche Metaphern, betrachtete die Seelenvermögen nur als Namenerklärungen, welche die Realität ihrer Objecte durchaus nicht verbürgen. Dem Erfolge dieser Ansicht ist es ohne Zweifel zuzuschreiben, daß man der Zerspaltung der Seele in viele Vermögen Einhalt that und wieder ihre Einheit mehr betonte. Aber der Zweifel, ob die von Herbart behauptete Einheit nicht dennoch einige vorhandene Unterschiede unterdrücke oder vermische und dadurch das Verständniß des wahren Wesens der Seele fälsche, war nicht für Alle beseitigt. Herbart mochte mit Recht bemerken, daß jedesmal, indem wir begehren, wir zugleich die Entbehrung fühlen und auch Dasje-

nige im Gedanken haben, was wir begehren, daraus folgt aber noch nicht, daß Begierden aufgehaltene Gedanken sind, die sich dennoch ins Bewußtseyn drängen. Und Gedanken sind keine Begierden, die im Entstehen sogleich erfüllt werden. Die Art, wie sich Herbart über diese letzte Gleichstellung ausspricht, enthüllt klar seinen Irrthum. Indem wir denken, — sagt er, — ist eine Thätigkeit wirksam, die, wenn sie aufgehalten würde, alsbald sich als ein Begehren, den Gedanken hervorzurufen, verrathen würde. Nichts mehr als dieses „Wenn" offenbart, daß es sich um den Hinzutritt einer neuen Erregung zum Gedanken handelt; tritt dieses „Wenn" nicht ein, so bleibt eben der Gedanke nur Gedanke. Und dieses neue Element, das hinzutritt, ist gerade das Begehren. — Die Gleichzeitigkeit oder bedingte Folge der Seelenäußerungen, auf die Herbart zur Begründung seiner Ansicht verweist, hebt die Verschiedenheit ihrer Elemente nicht auf.

Die Frage, ob es solche verschiedene, nicht auf einander zurück zu führende Elemente giebt und wie viele derselben, konnte durch Herbart's Ansichten nicht dauernd für abgethan gelten. So ist sie denn auch neuerdings von Lotze wieder aufgeworfen und entgegengesetzt beantwortet worden. Wie bei Platon und Aristoteles geht auch seine Untersuchung von der Meinung aus, daß wir unbeschadet der Voraussetzung der unbegreiflichen Einheit aller Thätigkeiten unserer Seele, so viele geschiedene Vermögen der Seele anzunehmen genöthigt sind, als unsere Beobachtung auf einander nicht zurückführbare Gruppen der Ereignisse übrig läßt. Wir sollen uns denn begnügen, verschiedene Aeußerungsweisen der Seele als gegebene Thatsachen hinzunehmen. Lotze sucht mit feinsinniger Betrachtung als solche letzte Gruppen unseres inneren Lebens das Vorstellen, Fühlen und Wollen darzustellen (Mikrokosmos I, 260). Manche, die geneigt seyn werden die Gültigkeit dieser Unterscheidungen anzunehmen, werden dennoch in Zweifel gerathen, wenn sie seiner Ausführung folgen, welche die verschiedenen Aeußerungen der Seele in die genannten Gruppen vertheilt. Beim Aristoteles

spaltete der Dualismus von Sinn und Geist die Strebung in die sinnliche Begierde, den sinnlichen Affekt und das vernünftige Wollen, so daß wir kaum noch wissen, ob wir die Strebung nur als einen sie umfassenden Begriff oder auch als ein sie in sich schließendes Vermögen betrachten sollen. Lotze vermeidet diese Schwierigkeit, indem er die sinnlichen Triebe dem Gebiete der Gefühle, der Empfindung von Lust und Unlust zuweist. Nur da soll von einem Wollen die Rede seyn, wo nicht die Gewalt der drängenden Motive, sondern über sie der unabhängige Geist mit freier Wahl sich entscheidet. In dieser Entscheidung über einen gegebenen Thatbestand soll allein die wahre Wirksamkeit des Willens liegen.

Wäre diese Ansicht richtig, so müßten wir noch das Gebiet der Triebe als eine vierte besondere Gruppe der Seelenäußerungen unterscheiden, denn damit, daß sie den Lust- und Unlustgefühlen folgen, fallen sie noch nicht, wie Lotze selbst erwiesen hat, mit ihnen zusammen. Aber ebenso wenig kann der Wille sich von diesen Strebungen der Seele dadurch unterscheiden, daß zu ihnen ein deutlicheres, weiter vorschauendes Bewußtseyn hinzutritt. Lotze hat zwar die Natur des Willens zu klar erkannt, um nicht den Versuch zu verwerfen, den Willen auf ein bloßes Wissen, den Satz „Ich will“ auf ein Bewußtseyn des andern „Ich werde“ zurückzuführen: aber er hat doch übersehen, daß er nur durch den Hinzutritt eines dem Willen fremden Elementes, nämlich des Wissens, den Willen von jenen anderen unbewußteren Aeußerungen des seelischen Strebens trennt. Es ist dies nicht derselbe Fehler, den Aristoteles machte, aber es ist doch ein Fehler, der auf demselben Wege entsprang, auf dem Aristoteles irrte. Es ist noch eine letzte Spur von der allzu überwiegenden Rücksicht, welche die philosophische Speculation fast alle Zeit dem denkenden Theile unserer Seele zuwandte.

Die neuere Zeit hat erst begonnen diese Einseitigkeit zu ergänzen, indem sie auch den übrigen Aeußerungen unserer Seele eine größere Aufmerksamkeit schenkte. Vor Allem hat der bis

dahin viel zu kurz gekommene Wille versucht sein Recht geltend zu machen. Schon das Ergebniß der Kantschen Vernunftkritik gab dem Interesse für die praktische Vernunft ein neues Interesse und führte Fichte dahin im Handeln und Wollen das Wesen des Menschen zu finden. Dies Ergebniß konnte auch Schopenhauer zu den Versuch verleiten, das vom Denken aufgegebene Wesen der Welt im Willen zu erfassen. Wir begreifen den Ursprung dieses Versuchs, können aber die durch ihn gegebene Ergänzung keineswegs für eine richtige halten. Wir finden die Erfassung des eigenen Wesens als eines wollenden, nicht minder einseitig als die ausschließliche Erfassung desselben als eines denkenden Wesens. Zu der Uebertragung des Willens auf das Wesen der Außenwelt finden wir nur eine unerwiesene Beliebung, in dem Nachweis dieser inneren Verwandtschaft allen Strebens nichts als eine poetische Metapher, wie sie im Beginn der Alles beseelenden Naturauffassung der Inder und der Griechen natürlich erscheinen, jetzt aber nur als paradox angesehen werden kann. Diese Verwischung der klaren Unterschiede hatte schon die spätere griechische Philosophie aufgegeben. Aristoteles redet wohl noch von der Natur, als handle sie waltend, aber er redet so nur im bildlichen Vergleiche. In eine so vorzeitige Verwirrung klar geschiedener Begriffe uns zurückführen zu wollen, wird ein vergebliches Bemühen seyn. Wir werden nie eine reale Einheit des Wesens der Dinge auf dem Wege einer gezwungenen gleichen Bezeichnung entdecken. Ebenso wenig ist es Schopenhauer gelungen die Annahme seiner leicht zu widerlegenden Gründe für den Primat des Willens vor der zum Geschöpf des Willens herabgesetzten Vernunft zu erkämpfen. Nur das wird der bleibende Werth seyn, den seine Wortführung zu Gunsten des Willens erreicht hat, daß die Philosophie sich getrieben fühlt der Natur des Willens und somit auch der Ethik wieder eine größere Beachtung zu schenken. Thut sie dies, so wird sie auch das Wesen der Seele selbst in ihrer vollen Eigenthümlichkeit leichter erfassen als bisher. Dieses Streben wird zur Erkenntniß führen, daß es gerade zu der

Eigenthümlichkeit unseres Geistes gehört nicht gesonderte Vermögen als fertige Eigenschaften oder Elemente des Seyns in sich zu bergen, aber wohl sich, sey es nun in Folge äußerer oder innerer Anregung, aus sich heraus zu verschiedenen Thätigkeiten zu bestimmen, eine Fähigkeit, die das intensive Wesen unserer Seele ausmacht und die wir in gleicher Weise mit keinem anderen Wesen der uns bekannten Erscheinungswelt theilen.

Trendelenburg's fortgeschrittene Verstandesansicht.

Eine kritische Darlegung.

Von Dr. **H. Schwarz.**

„Es muß das Vorurtheil der Deutschen aufgehoben werden", sagt Trendelenburg S. IX. des Vorworts zu der 1862 erschienenen zweiten Auflage seiner Logischen Untersuchungen, „als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formulirtes Princip müsse gefunden werden. Das Princip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß." Wenn aber nach diesem Ausspruche Trendelenburg's die Grundbegriffe der in Plato und Aristoteles gegründeten Weltanschauung tiefer untersucht werden müssen, letztere zugleich dadurch ausgebildet und nach und nach vollendet werden muß, so ist eben damit zugegeben, daß jene Begriffe auch bei den genanten Heroen des Geistes nicht genügend erkannt sind, und die auf denselben ruhende Gesammtanschauung eine andere und bessere Gestaltung zu erlangen hat. Ganz natürlich schon deßhalb, weil es ja zwei nicht congruirende Denker sind, in welchen die organische Weltanschauung sich gegründet haben soll, weßwegen aber auch das, doch nothwendig Eine, Princip von ihnen nicht eigentlich schon

gefunden seyn kann. Nach Trendelenburg selbst (Logische Untersuchungen 2. Aufl., Th. I, S. 110.) ist Plato's Ideenlehre gefallen, sofern sie das Allgemeine in einem regungslosen Urbilde isolirte, und hat dem schöpferischen individuellen Begriff des Aristoteles das Feld geräumt; da ferner bei letzterem anerkanntermaßen ein zwar vertiefter, aber immerhin noch einseitiger Realismus sich findet, so ist auch hiernach das Princip ein in seiner Reinheit und vollen Wahrheit erst zu findendes, ein solches, in welchem eben dieser Realismus und der einseitige Idealismus von ihren Mängeln befreit und wirklich geeinigt werden. Dieß ist das Bestreben Trendelenburg's selbst; sehen wir, wie er es erfüllt!

Schon um einen festen Boden zu haben, geht Trendelenburg laut S. 2. vom Einzelnen aus, äußert jedoch hierüber sogleich: „Es bleibt immer der Trieb alles menschlichen Erkennens darauf gerichtet, das Wunder der göttlichen Schöpfung durch ein nachschaffendes Denken zu lösen. Wenn diese Aufgabe im Einzelnen begonnen wird, so treibt das Einzelne von selbst weiter; denn mit derselben Macht, mit welcher alles aus dem Grunde hervorgestiegen, weisen die Dinge rückwärts zu dem Grunde wieder hin. — Wo das Einzelne scharf beobachtet wird, offenbart es an sich die Züge des Allgemeinen. Hier zeigt es die Fugen, durch die es mit dem Ganzen zusammenhängt; dort die Wege, auf denen es aus dem Ganzen Leben empfängt. Es dient als Glied einem Leibe und ist von diesem Leibe selbst zum Gliede herausgebildet. Darum wird es nur durch die Zweck-setzende Seele verstanden, welche den Leib regiert. Auf diese geistige Bestimmung des Ganzen wird daher die Untersuchung des Einzelnen führen." Hiemit ist Trendelenburg über den gewöhnlichen Empirismus hinaus, und eine zu solchem Ziele führende, vom Einzelnen ausgehende Forschung ist in unserer Zeit doppelt verdienstlich, wo man den philosophischen Untersuchungen vielfach abhold geworden ist; es wird durch jenes die einseitige Erfahrungsrichtung auf's Neue in ihrer Richtigkeit nachgewiesen und dorthin zurückgeleitet. Daher hält auch Trendelen-

burg die hohe Würde der Philosophie fest, als Wissenschaft der Idee, wenn anders die Idee auf den bestimmenden Gedanken des Ganzen in den Theilen und des Allgemeinen in dem Besondern gehe (Th. I, S. 5.); und gegen die Verachtung der tieferen Forschung macht er S. 7. mit Recht geltend: „Alle besondere Erkenntniß geschieht in einem Allgemeinen und jede Wissenschaft führt ihren Gegenstand auf allgemeine Gründe zurück, welche sich zwar in den besondern Objecten eigenthümlich gestalten, aber doch einen höhern Ursprung als das Besondere haben. Wird nun das Seyende als solches so aufgefaßt, wie es als das Allgemeine im Besondern, gleichsam als die Wurzel in den Zweigen, thätig ist: so verwandelt sich die Erkenntniß desselben in die Erkenntniß der ersten Gründe, nämlich der ersten Gründe, wenn wir von dem Ursprung des Wesens beginnen, oder der letzten, wenn wir von der Erscheinung anheben und zum Wesen zurückgehen. — In diesem Sinne mündet jede Wissenschaft in die Metaphysik, wenn sie bis dahin vordringt, wo ihre besondern Gründe in das Allgemeine übergehen oder vielmehr, wo das Allgemeine zum Besondern sich ausbildet.“ Und gleich treffend schreibt er S. 13: „Nur das Denken vermag zu erproben, daß etwas nicht anders seyn kann, als es ist, d. h. das Wirkliche zum Nothwendigen zu erheben. — Aber im Nothwendigen gibt sich ebenso das Seyende kund. Ohne Seyn gäbe es ebenso wenig ein Nothwendiges; denn der Gedanke muß sich um Nothwendiges hervorzubringen, allenthalben von der Natur der Sache bestimmen und binden lassen; er muß zur Sache werden und aus der Sache heraus das Gesetz entwerfen. — An der Nothwendigkeit jeder Wissenschaft läßt sich wie an einem Beispiel dies doppelte Element zeigen. Wenn man nun beide Beziehungen, die Beziehungen des Denkens und des Seyenden, zusammendenkt: so ergibt sich, daß in der Nothwendigkeit, durch welche die Wissenschaft zur Wissenschaft erhoben wird, das Seyende in das Denken und das Denken in das Seyende eingenthümlich aufgenommen wird.“

Bereits hier leuchtet ein, daß dies Seyende in das Den-

ken und das Denken in das Seyende nur aufgenommen werden kann, wenn beide nicht bloß überhaupt etwas Gemeinsames besitzen, sondern letztlich Eines Wesens sind; sonst schließen sie sich mehr oder minder aus. Um aber ihr gegenseitiges Verhältniß zu erfassen, betrachtet Trendelenburg zuerst die bisherigen Gestaltungen der Logik und hebt gegen die formale Logik, welche die Formen des Denkens an und für sich begreifen will, ohne auf den Inhalt zu sehen, an dem diese Formen erscheinen (Th. I, S. 16), alsbald (S. 17) hervor, das Denken sey gleichsam das höchste Organ der Welt und zeige daher, wenn man es in seinen Formen verstehen wolle, auf die Natur der Dinge hin, die es geistig fassen und begreifen solle. Auch jenes wie dieses aber, müssen wir beifügen, ist nur dann wahrhaft möglich, wenn die Dinge selbst ihrem innersten Wesen nach geistig sind. Allein diesen letzten, entscheidenden Schritt zu thun, eben damit über den Gegensatz von Denken und Seyn wirklich hinauszukommen, findet sich Trendelenburg in bedeutender Weise gehindert durch die Hegel'sche Philosophie, welcher gegenüber er mit Recht das Besondere und Einzelne, die wesentlichen Unterschiede premirt. Er geräth jedoch nun selbst in's andere Extrem und versetzt sich dem Standpunkt der speculativen Vernunft entgegen auf den des reflectirenden Verstandes, wenn auch in fortgeschrittener Art. Zunächst ist es die dialektische Methode, gegen welche er sich wendet, und seine Einwürfe sind hier gleichfalls durch Scharfsinn ausgezeichnet. Er sagt darüber S. 36: „Nach der metaphysischen Seite hat sich die Logik durch Hegel umzugestalten unternommen. Seine dialektische Methode verspricht am großartigsten das zu leisten, was wir in der formalen Logik vermißten. Sie thut den kühnen Griff, das Denken und Seyn in der Einheit zu entwickeln und, wie sie sich ausdrückt, die Stufen darzustellen, auf denen sich das Denken zum Seyn bestimmt. Wenn die formale Logik in der scharfen Trennung der Formen und des Inhalts ihre Größe sucht, so behauptet die dialektische Methode eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seyns sey. Wenn es eine

solche Dialektik giebt, durch welche das sich selbst entfaltende Denken aus eigener Macht die innerste Natur der Dinge entfaltet: so haben wir daran die Fülle der Wahrheit und Gewißheit in Einem Schlage.“ Insbesondere bemerkt Trendelenburg (Th. I, S. 38 f.) hinsichtlich des Anfangs der Hegel'schen Logik: Es könnte das Werden aus dem Seyn und Nicht-Seyn gar nicht werden, wenn nicht die Vorstellung des Werdens vorausginge. Es sey die Bewegung von der Dialektik, die nichts voraussetzen wolle, unerörtert vorausgesetzt; die Bewegung ziehe sich durch Hegel's ganze Logik hindurch und werde doch erst in der Naturphilosophie in Untersuchung gezogen; wohin wir uns wenden, bleibe die Bewegung das vorausgesetzte Vehikel des dialektisch erzeugenden Gedankens. In vielen Fällen ferner gelangt nach Trendelenburg (S. 45) die dialektische Methode zu dem negativ entgegenstehenden Begriff durch reflektirende Vergleichnng, so hoch sich auch die Dialektik über die Reflexion erhoben zu haben meine; an andern Stellen werde der entgegengesetzte Begriff (das negative Moment) durch eine vorgreifende, sich zwischen schiebende Anschauung gewonnen, wie sie schon bei der reflektirenden Vergleichung mitwirkte; sie reiße in den entscheidendsten Augenblicken das reine Denken mit sich fort und führe es dahin, wohin es durch sich allein nie gelangen würde (S. 47). Vielfach sehe man, daß die Anschauung da eingreife, wo die Dialektik zu Ende sey; sie halte mit einem neuen Gewicht das ablaufende Räderwerk im Gange; in solchen Fällen sey der immanente Fortschritt nur Schein (S. 70), so daß (S. 78) Hegel's Logik kein Erzeugniß des reinen Denkens ist, wie sie behauptet, sondern an vielen Stellen eine sublimirte Anschauung, eine anticipirte Abstraktion der Natur. Es läßt sich, spricht Trendelenburg S. 79 weiter aus, kaum sagen, wie viel Fremdes durch die Vorstellung der räumlichen Bewegung und durch solche zubereitete Kategorien der Erfahrung, wie wir eben darlegten, in die reine, bildlose und voraussetzungslose Dialektik eingedrungen ist. Wer diese Elemente mit ihren Folgen zusammenfaßt, wird an den immanenten Fortgang und die nackte

Selbstentwickelung des Begriffs nicht mehr glauben. Das Meiste ist von der Erfahrung aufgenommen. Wenn die Anschauung das geliehene Gut zurückforderte, so käme das reine Denken an den Bettelstab. Die Dialektik ist deshalb, laut S. 98, nur möglich, inwiefern die Abstraktion zurückgethan, und eine Vorstellung nach der andern zur Ergänzung herbeigerufen wird; diese Vorstellungen liegen schon im Hintergrunde da und werden nur zur Thätigkeit geweckt.

Je schlagender diese Einwendungen gegen Hegel sind, um so mehr fällt auf, daß wir auch bei Trendelenburg keinen Aufschluß finden, warum sich solche Mängel einem so gewaltigen Denker, wie jenem, verbergen konnten. Es folgte dieß aus der Größe und Tiefe seiner Grundanschauung von der in der Welt daseyenden und in ihr zu voller Wirklichkeit sich herausarbeitenden geistigen Substanz, damit von dem Wesen der Welt als letztlich nach allen Seiten hin geistigen. Gerade weil auch Trendelenburg auf dieses Princip des Hegel'schen Systems nicht ein- und von ihm nicht ausgegangen ist, ist er einestheils letzterem zu wenig gerecht geworden und hat anderntheils die Philosophie über Hegel nicht hinauszuführen, sondern nur das andere Extrem zu ihm aufzustellen vermocht. Dagegen besitzt Trendelenburg's Standpunkt im Vergleich zu sonstigen, Hegel entgegengetretenen Richtungen den Vorzug, daß er ein ganzer ist, und sofern er diese an Geschlossenheit und Beruhen in sich überragt, mehr als sie die dem Denken nicht ganz entfremdeten Geister anzuziehen und zu befriedigen vermag. Den thatsächlichen, bei Hegel nicht genug zu ihrem Rechte gekommenen Verhältnissen entspricht auch, was Trendelenburg S. 98 f. bemerkt: „Wenn dem Menschen ein solches reines Denken möglich wäre, das sich selbst zum Seyn bestimmte, so wäre es ein schaffendes Denken, das uranfänglich aus sich den Begriff der Dinge bestimmte, von diesen nicht bestimmt. Das menschliche Denken wäre auf dieser Höhe das göttliche. Beide fielen zusammen ... Wenn das göttliche Denken schafft, so verhält sich das menschliche nur nachschaffend. Als nachschaffend setzt es das Seyn voraus und

die Wahrnehmung desselben; und es bleibt leer und unfruchtbar, wenn es nicht von der Anschauung empfängt." Zugleich aber hält Trendelenburg die Dignität des Denkens doch fest, wenn nach ihm (ebendaselbst) das Ziel, zu dem die gemeinsame That des Geschlechts, der in den Wissenschaften arbeitende Gedanke der Jahrhunderte hinstrebt, der Monismus ist. Daß dieses Streben, die Erreichung jenes Ziels ein monistisches Verhältniß von Denken und Seyn voraussetzt, drängt sich wiederum von selbst auf, und wie dieses einheitliche Wesen beschaffen seyn muß, liegt in Trendelenburg's eigenen Worten, die er an derselben Stelle ausspricht: „das Ziel ist das Seyn zu begreifen, also die Durchdringung mit dem Gedanken." Dieß ist nur statthaft, wenn das Seyn im tiefsten Wesen eins ist mit dem Geiste, letztlich selbst geistig auf der entsprechenden Stufe. Ebenso muß es sich mit Denken und Anschauung verhalten, so daß man dann auch des mißlichen, von Trendelenburg geforderten, aus dualistischer Ansicht folgenden doppelten Anfangs enthoben ist. Auch hierauf findet sich Trendelenburg durch die Natur der Sache unwillkürlich hingeführt, wenn er S. 109 sagt: „Sollen die beiden Richtungen des Anschauens und Denkens, des Empfangens und Bildens nicht zerfallen, so wird ein Princip zu suchen seyn, in welchem beide unmittelbar eins sind, ein Princip des Denkens, das aus sich in die Anschauung führt." Consequent muß demnach das Princip des Denkens zugleich Princip der Anschauung seyn; und da es keine höhere erkennende Thätigkeit giebt als das Denken, da ferner nach Trendelenburg selbst das Niedere nicht der Grund des Höhern seyn kann, so muß das Denken in seinem principiellen Wesen zugleich Grund der Anschauung, demnach die Anschauung selbst an sich denkenden, geistigen Wesens seyn. Hiezu leitet auch die Bemerkung Trendelenburg's S. 130, wornach wir zunächst ein Princip zu suchen haben, das als eine Grundthätigkeit des lebendigen Denkens unmittelbar in die Anschauung führt. Dieß jedoch in der angegebenen Weise zu vollziehen, sieht sich Trendelenburg gehindert durch den Gegensatz von Denken und Seyn, welchen er

festhalten zu müssen glaubt. Er sagt (Th. I, S. 132): „Erkennen heißt immer ein Seyendes erkennen, wie schon in Plato's Sophisten bemerkt wird. Selbst wenn das Nichts erkannt werden soll, stellt es sich gleichsam als ein Seyendes im Bilde vor uns hin, — und wenn wir das Denken erkennen wollen, so wird dies gedachte Denken als ein Seyendes für sich abgelöst. Es tritt also im Erkennen ein Gegensatz des Denkens und Seyns hervor. Dieser Gegensatz bildet das Räthsel des Erkennens, und ohne denselben würden wir nach der Möglichkeit des Erkennens gar nicht fragen." — Der scheinbare Widerspruch, der zur Frage treibt, erhebt sich erst mit der Trennung der Elemente in der Vorstellung des Erkennens. Denken und Seyn stehen sich gegenüber. Wie dringt denn das Denken in das Seyn ein, das es nicht selber ist, und wie kommt das Seyn in das Denken hinein, mit dem es nichts zu thun hat?" Auch hier ergiebt sich auf's Neue, daß das Denken in das Seyn nur eindringen kann, wenn dieses, obgleich nicht wirklicher Geist, doch geistig, Nochnichtgeist auf der betreffenden Daseynsstufe ist; und hat das Seyn nichts mit dem Denken zu thun, wohl aber das Denken mit dem Seyn, so beweist dieß wiederum nur die Superiorität des Denkens über das Seyn, obschon auch das Denken mit dem Seyn nichts zu thun haben könnte, wenn dieses ihm fremd gegenüber, nicht letzlich in Einheitsverhältniß zu ihm stünde. Nur dann ist der Widerspruch zwischen Denken und Seyn bloß scheinbar, und ist es möglich, daß nach (S. 133) Denken und Seyn im Erkennen zuerst noch in unbewußter Einheit ruhen. Trendelenburg sagt zwar kurz vorher, in keiner Erkenntniß stehen Denken und Seyn wie zwei gleichartige Dinge einander gegenüber, und darum sey es schwierig die Einigung beider zu begreifen. Schwierig, ja unthunlich allerdings, wenn Denken und Seyn nicht in ihrem innersten Wesen gleichartig sind, und es kann daher die Behauptung einer derartigen Ungleichartigkeit bloß Folge eines nicht in die volle Tiefe eindringenden Erkennens, bloß dem bei den Gegensätzen verharrenden Verstandesstandpunkt eigen seyn. Nur hiervon aus kann auch durch Tren-

delenburg eben dort gesagt werden, Denken und Seyn bilden den Gegensatz, um welchen sich die ganze Untersuchung drehe, während dem Gezeigten gemäß eben die Einheit jener beiden den Angelpunkt ausmacht. Factisch wird dies bei Trendelenburg selbst so, weil seine Verstandesansicht eine möglichst fortgeschrittene ist, daher möglichst über die Gegensätze hinaus- und eine wirkliche Einigung anstrebt, so daß man hienach obigen Satz Trendelenburg's geradezu umdrehen und mit größerem Rechte sagen kann: In jeder Erkenntniß, wie überhaupt, stehen sich Denken und Seyn als zwei gleichartige Dinge gegenüber.

Eine Folge jener über die Gegensätze hinaustrachtenden, aber nicht wirklich hinausgelangenden Grundansicht Trendelenburg's ist es nun, wenn er (logische Untersuchungen, 2. Aufl., Th. I, S. 136) ausspricht: „Es ist die Aufgabe, den Gegensatz zwischen Denken und Seyn zu vermitteln. In jeder Erkenntniß finden wir ihn ausgeglichen vor; er soll jedoch in diesem Akte der Ausgleichung zur Anschauung kommen." Wo aber die Gegensätze nur vermittelt, ausgeglichen werden sollen, sind sie noch als letztlich zu fest betrachtet, obwohl wiederum ihre wirkliche und volle Ausgleichbarkeit und Vermittlungsfähigkeit eine wirkliche und volle innerste Einheit beider voraussetzt. Zu wenig, aber in nothwendiger Folge seiner eben bezeichneten Grundansicht ist daher gesagt, wenn Trendelenburg fortfährt: „Denken und Seyn sind zunächst einander entgegengestellt. Da sie sich indessen zufolge der Voraussetzung nicht ausschließen sollen, schroff und starr einander gegenüber stehend, so müssen sie sich in einem Gemeinsamen berühren. Es muß etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. Sonst bleiben Denken und Seyn ruhig neben einander ohne innern wechselseitigen Bezug." Berühren sich Denken und Seyn aber bloß in einem Gemeinsamen, so ist ihr schroffes und starres Gegenüberstehen nicht wirklich und total gebrochen, und die Verbindung, welche zwischen ihnen gebildet wird, keine ihr ganzes Wesen umfassende, sondern nur eine theilweise, immer noch äußerliche. „Dieses

Gemeinsame kann" jedoch, nach Trendelenburg S. 138, „keine ruhende Eigenschaft seyn, die dem Denken und Seyn zukäme. Eine solche würde still beharren. Da aber das Gemeinsame vermitteln soll, so muß es etwas Thätiges seyn. Wir haben also eine dem Denken und Seyn gemeinsame Thätigkeit zu suchen." Da nun Thätigkeit wahrhaft nur einem Geiste zukommt, Thätigkeit in niedrigerer Daseynsweise deßhalb nur bei einem an sich Geistigen möglich ist, da ferner jene von Trendelenburg geforderte Thätigkeit, wie wir sehen werden, nicht bloß eine Eigenschaft, sondern den Grundcharakter alles Denkens und Seyns ausmacht, so haben wir auch von hier aus wieder den Geist als das tiefste Wesen sämmtliches Seyenden. Nur dann ist auch wirklich vollzogen, was Trendelenburg einige Linien weiter unten erklärt: „Wenn es eine solche dem Denken und Seyn gemeinsame Thätigkeit geben sollte, so darf man hoffen, daß durch dieselbe das Denken sich das Seyn aufzuschließen vermöge, und indem es dabei die eigene Thätigkeit kennt, durch das im Fremden wiedergefundene Eigene sich zugleich der Uebereinstimmung bewußt und gewiß werden könne. Es wird nur darauf ankommen, daß das Eigene im Fremden gefunden und nachgewiesen, aber nicht in's Fremde hineingetragen werde."

Die dem Denken und Seyn gemeinsame Thätigkeit ist nach Trendelenburg die Bewegung; wie jedoch jene im eigentlichen Sinne nur dem Geiste angehört, so diese der Natur. Bestimmt aber Trendelenburg die Bewegung durchaus als Thätigkeit, so ist er damit in das Gegentheil des Fehlers gerathen, welchen er an Hegel rügt. Unterschiebt dieser dem Begriffe die Anschauung, so Trendelenburg der Anschauung den Begriff. Hiezu wird der fortgeschrittene Verstandesstandpunkt gleichfalls mit Nothwendigkeit getrieben: bilden nach ihm Denken und Seyn die zwei gleich ursprünglichen Wesenheiten, müssen sie sich zugleich zur Einheit der Erkenntniß verbinden, so ist ihnen nicht bloß überhaupt Bewegung, sondern Selbstbewegung, noch näher, da diese ganz aus und durch sich zu geschehen hat, Selbstthätigkeit, eben damit geistige Grundeigenthümlichkeit zuzuschreiben. Als fortge-

schritten, auch gemäß den naturwissenschaftlichen Forschungen, kennzeichnet sich Trendelenburg's Theorie ferner, indem er S. 141 sagt: „Die Bewegung ist die verbreitetste Thätigkeit im Seyn; was zu ruhen scheint, ist, tiefer erforscht, dennoch von der Bewegung ergriffen. Alle Ruhe in der Natur ist nur das Gegengewicht der Bewegungen." Weil sich aber auch bei Trendelenburg die eigentlich geistige Thätigkeit als das an sich seyende Wesen der Bewegung darstellt, so geht es wohl an, jene als das Grundwesentliche dieser zu fassen, nicht aber, die Bewegung als das der geistigen Thätigkeit. Solches verdeckt sich Trendelenburg, weil er der Bewegung von vorn herein die Thätigkeit unterschiebt, von welcher Vermischung dann weiter rührt, daß er das Denken noch zu sehr an die Anschauung und Vorstellung gebunden faßt, und auf die Leistungen der Mathematik einen ganz besonderen Werth legt, auch S. 146 äußert: „So erscheint selbst in den Thätigkeiten des abstrakten Denkens das Bild der räumlichen Bewegung wesentlich." Jene Unterschiebung Trendelenburg's endlich vermochte um so leichter zu geschehen, weil jede Thätigkeit Bewegung und jede Bewegung, gemäß dem an sich geistigen Wesen des Natürlichen, Thätigkeit an sich ist. Diesen ideellen Charakter der Bewegung deutet Trendelenburg S. 152 f. selbst an, wo er sagt: „Wenn die Bewegung als die That aufgefaßt wird, die als ursprünglich durch alles Denken und Seyn gleicher Weise durchgeht, so kann ein solches Princip bedenklich scheinen", und hiegegen auch geltend macht: „Ueberhaupt wird die Bewegung eigentlich nicht wahrgenommen, sondern nur aus der Veränderung des Ortes geschlossen. Wir sehen nicht, daß sich der Körper bewegt; wir schließen nur, daß er sich bewegt habe. Die äußere Bewegung ist daher nur dem Gedanken zugänglich und etwas Ideales in der Natur." Deßhalb erhebt sich laut Trendelenburg S. 154 das Denken als die höchste Blüthe der Thätigkeiten in der Welt, setzt aber die übrigen gleichsam als nährenden Boden und tragenden Stamm voraus. Und obwohl hiemit nicht ganz zusammenstimmt, daß nach S. 152 „die Bewegung als die That aufgefaßt wird, die

als ursprünglich durch alles Denken und Seyn gleicher Weise durchgeht:" so hebt doch Trendelenburg andererseits wieder die Priorität und Superiorität des Geistes, seine schöpferische Thätigkeit und seine auch beim Empfangen äußerer Eindrücke statt findende Spontaneität hervor. Es heißt bei ihm in letzterer Beziehung S. 235: „Im Aufnehmen und Empfangen selbst liegt eine Thätigkeit; und diese, wenn auch von außen angeregt, doch nie von außen gegeben, ist selbst apriorisch, eine ursprüngliche Thätigkeit des Geistes. Schwerlich ist diese eine neue. Soll die Bewegung den Gegensatz des Denkens und Seyns vermitteln, so muß sie gerade in dem Akte thätig seyn, in welchem sich der Geist das Aeußere aneignet. Das a priori muß daher selbst in dem a posteriori nachgewiesen werden können; und es wird eine Probe unserer Ansicht seyn, ob sich die Bewegung (das Spontane) als der wesentlich mitwirkende Grund in der Thätigkeit der Sinne (dem Receptiven) wiederfinde."

Dem gewöhnlichen Empirismus gegenüber ist ebenso von nicht zu unterschätzendem Werthe der Begriff der Materie, wie er sich dem fortgeschrittenen, mehr in die Tiefe gehenden Verstande ergibt. Es ist nach Trendelenburg S. 153 „die Bewegung des Grundphänomen der ganzen Natur;" und liegt das Richtige vorherrschend auf Seiten der Dynamik, obwohl diese noch ungenügend ist. Vielmehr ist nach S. 257 bei Kant „die dynamische Ansicht nicht schlechthin vollzogen. Die Kräfte der Bewegung werden von einem unbekannten Dinge getragen, das nicht mehr Bewegung ist. Wollen wir diese Materien statt der ersten und Einen vorstellen, wollen wir diese stützenden, beharrlichen Atome begreifen: so zersetzt sich ihr Wesen wiederum in Attraktion und Repulsion; die Bewegung ist wieder mitten darin; aber etwas, das sie trage, ein Substrat muß von Neuem da seyn; sonst verflüchtigte sich das Feste in bloße Beziehung, d. h. in nichts." Nach Hegel soll die Bewegung, insofern sie im Werden ist, als unmittelbar identisch daseyende Einheit von Raum und Zeit, ohne irgend ein Zwischenglied Materie seyn. Allein, wie Trendelenburg weiter sagt

S. 259, wird „in dem unmittelbaren Daseyn unbemerkt ein Substrat vorgestellt, das nirgends hergeleitet ist;" bei Herbart dagegen, der die Materie ohne Bewegung begreifen will, ist diese stillschweigend in der fraglichen Konstruction die eigentliche Macht. So kommt denn Trendelenburg S. 261 f. zu dem Resultat: „Wir können nach dem Vorangehenden der Ansicht nicht beitreten, die uns sonst für die Einheit des Princips erwünscht wäre. Vielmehr müssen wir das Unvermögen bekennen, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen. Es bleibt hier eine Lücke in der Ableitung, in welche sich etwas in der Erfahrung Gegebenes einschiebt. Zwar dringt die Bewegung in dieses Element vor und erhebt die dynamische Ansicht der Materie. Der Atomismus weicht zurück. Aber die Vorstellung kann des Substrates nicht entrathen; indem sie es in Bewegung auflöst, kehrt doch ein Substrat der Bewegung nothwendig wieder. Es ist leicht, hier den Verlauf in's Unendliche als den Mangel einer solchen Betrachtung nachzuweisen. Aber die Frage ist dadurch nicht beantwortet, und es bleibt hier ein Problem weiterer Untersuchung. — Mit dem Residuum eines Substrates, mit einem Seyenden, das erst in Bewegung gesetzt wird, wäre der Raum (das räumliche Ding) vor die Bewegung gestellt; während wir umgekehrt erst aus der Bewegung den Raum werden sahen. Wir sind hier mit der Vorstellung in einen Zauberkreis gebannt. Wir suchen die Entstehung des Substrates, und finden die Bewegung (Attraktion und Repulsion). Um aber die Bewegung zu fassen, muß sich etwas bewegen, und wir setzen wieder ein Substrat. Daher sprach die älteste Philosophie, indem sie die Materie zu begreifen suchte, nicht von der bloßen Raumbewegung, sondern von Verdünnung und Verdichtung. Die Vorstellung vollzieht gleichsam eine Schöpfung aus nichts. Sie setzt, damit sie bewege, und bewegt, indem sie setzt. Nach diesem äußersten Ende der Abstraktion dringt sich eine Einheit des Seyns und der Thätigkeit auf. Mag der Begriff diesen Widerspruch zerlegen und dadurch lösen wollen, er kehrt noch im letzten Elemente wieder,

und die Anschauung ist von vorn herein mächtiger, als das Bedenken des Verstandes." Daß man aber über diesen Widerspruch, aus diesem Zauberkreise hinwegkomme, fordert, nicht minder auch nach Trendelenburg, die Natur der Dinge wie des Denkens, und die Einheit der Thätigkeit und des Seyns ist eben der durch das Erkennen zu erreichende Punkt. Zu diesem, zur vollen Wahrheit wird auch hier der fortgeschrittene Verstand ganz nahe hingeführt, und es bedarf nur eines letzten, entscheidenden Schrittes. Hievon wird aber der Verstand stets durch sein bei den Gegensätzen verharrendes Wesen zurückgehalten. Ist nämlich das Seyn ohne die Bewegung nichts, und die Bewegung nichts ohne das Seyn, gehören sie demnach durchaus und unmittelbar zusammen, so ist das Richtige eben die seyende Bewegung oder das sich bewegende Seyn, so zwar, daß Bewegung und Seyn schlechthin zusammenfallen. Nur weil man sie trennte, nicht vollständig als eins erfaßte, entstanden alle die Schwierigkeiten. Thätigkeit und Seyn finden wir zudem in solch voller unmittelbarer Einheit vor im Geiste, und so erweist sich auch hierdurch wieder das Wesen der Materie als an sich geistig. Aus diesem Grunde haben Schelling und Hegel eine Vergeistigung der Dynamik angestrebt, vermittelst der Anschauung der geistigen Substanz auch die Dynamik zu vollenden gesucht; weil jedoch von ihnen die Substanz nicht vollkommen als absoluter Geist erfaßt wurde, so war das Ideelle noch nicht ganz als das Allsetzende und Allseyende begriffen. Geschieht aber Letzteres — hat der Verf. in seiner Schrift: Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus, S. 68 ausgesprochen, — so wird unmittelbar damit die oben geforderte Umbildung und Vertiefung des Dynamismus bewirkt, er wird zum absolut substantiellen und geistigen, hat demnach den Stoff in keiner Weise mehr dualistisch neben sich. Daß solches das nothwendige Ergebniß seyn muß, und darauf alles hindrängt, offenbart sich auch bei Trendelenburg's Betrachtung der Atomistik (logische Untersuchungen, 2. Auflage, Th. I, S. 262): „Im Vorangehenden zeigt sich, daß die dynamische Theorie,

welche den Stoff lediglich aus entgegengesetzten Bewegungen versteht, in unserer Vorstellung dennoch ein Bewegbares, also ein Element der atomistischen Lehre fordert. Umgekehrt führt die atomistische Theorie zur dynamischen." Und S. 263 f.: „Sollte es" (das Gerüst von Atomen) „für die letzte Gestalt" (der Materie) „gelten, so drängen sich Fragen auf, welche doch über sie hinaustreiben. — Der Atom selbst muß als unterschieden und in sich zusammen gehalten gedacht werden. Wie geschieht das, wenn nicht durch eine zusammenhaltende Kraft, welche Bewegung ist? — Würden die Atome schlechthin starr und träge gedacht, keiner Bewegung theilhaft: so ergäbe zwar die Hinzufügung und Nebenordnung eines trägen Atoms zu einem andern Gestalt, Figur, aber keine Kraft. Die Möglichkeit, daß sich zwei Atome anziehen, geht schon weiter. Die geometrische Gestaltung der Krystalle zeigt eine dominirende Bewegung, welche richtend über die Atome übergeht; und die Axensysteme der Krystalle sind aus der Mitte einer dynamischen Ansicht nach der Richtung der Grundkräfte gefunden. — Werden die Atome in Kraftpunkte verwandelt, so gehen von den Punkten Bewegungen aus und sie haben dann darin ihr Wesen. — Nach diesen Seiten hin bleibt auch in der atomistischen Theorie die Bewegung das Letzte." Dabei ist nach Trendelenburg S. 329 f. „die Bewegung nur darum Quelle der Entwickelung, weil sie ebenso die Kraft des Denkens ist wie die Bildnerin des Daseyns. Indem sie zwei Welten, die geistige und die äußere, beherrscht, vermittelt sie beide. Die Bewegung, die Schöpferin der Gestalten, ist die reale Macht im Denken; und als die belebende Kraft der Masse ist sie eine ideale Mitgift des Daseyns. Was daher aus der Bewegung entspringt, das gilt für das Denken wie für das Seyn. Und wenn sich aus der Anschauung der Bewegung und deren Erzeugnissen Kategorien ergeben sollten, so sind sie nicht willkürliche Hülfslinien des Denkens, sondern seine innerste Natur, nicht ein Schein, der vom Subjekt her auf die Objekte fällt, sondern ihre eigenste That. Wie das Princip subjektive und objektive Bedeutung hat, so nothwendig seine Aus-

flüsse. Was Bewegung in sich hat, hat die daraus entstehenden Begriffe in sich. Wenn nun die Bewegung alles Werden in sich bedingt, so fällt alles unter diese Begriffe, und sie sind die nothwendigen Gesichtspunkte alles Denkens." Um jedoch wirklich Princip zu seyn, das Werden zu bedingen, muß sich die Bewegung in der Hervorbringung des Besondern bethätigen, es aus und durch sich setzen; Trendelenburg ist deßhalb genöthigt, von ihr zu sagen (S. 333), sie individualisire sich selbst. Solches liegt aber durchaus nicht im Wesen der Bewegung, und so setzt sich hier die bereits angeführte, an Hegel mahnende Unterschiebung fort, welche immer da sich einschleicht, wo das Princip für das, was sich aus ihm ergeben soll, nicht genügt. Um zu diesem zu gelangen, muß dann in jenes etwas gelegt werden, was ihm selbst nicht zukommt. Die Bewegung kann sich in sich eben so wenig individualisiren, besondern, als der Hegel'sche Begriff aus sich selbst heraustreten: beides ist nur einem wirklich oder an sich Geistigen möglich. Hegel spricht dies eigentlich selbst aus, indem der Gedanke, also ein Geistiges, sich so bestimmen soll, und auch Trendelenburg wird darauf hingeführt, sofern jenes der Bewegung als That eigne. Er sagt S. 333: „Die Bewegung, das Allgemeinste, hat, weil sie eine That und nicht ein festes Ding ist, die Möglichkeit in sich selbst, sich zu besondern und aus dem Abstraktesten concret zu werden und Concretes zu erzeugen." Allein selbst die Bewegung als Thun gefaßt, ist der Fortgang rein von ihr aus ein nicht minder kühner Sprung, als der zu Anfang von Hegel's Logik, und so geräth Trendelenburg auch hier wieder, gemäß seinem andern Extrem zu Hegel, in ähnliche Fehler, wie er sie an diesem Philosophen hervorgehoben hat. Legt aber Trendelenburg auf die organische Weltanschauung so großen Werth, so muß gesagt werden, daß der von Schelling und Hegel zur Grundlage gemachte Begriff der Entwickelung nicht bloß überhaupt höher steht, als derjenige der Bewegung, sondern auch das Wesen des Organischen weit mehr ausdrückt.

Wie jedoch Trendelenburg in allem Seyn Bewegung

vorfindet, so auch Zweck; er geht hier gleichfalls vom Empirischen aus, und es folgt aus der Eigenthümlichkeit des Verstandesstandpunktes, daß der Zweck aus der Bewegung nicht wirklich abgeleitet wird, was zudem an sich unmöglich ist, obwohl es von der Bewegung als Princip aus geschehen sollte. Darauf führt aber jener Standpunkt um so mehr hin, je weiter er fortgeschritten ist, und so geschieht dieß bei Trendelenburg durch die aus der Bewegung entstehenden ordnenden Begriffe oder realen Kategorien, insbesondere durch das nach S. 349 den Dingen selbst eingeborene Maß. Leicht wird ferner bei Trendelenburg die Bewegung zur zwecksetzenden und zweckverwirklichenden, da er dieselbe, wenn auch unerlaubter Weise, von vorn herein als thätig, somit als geistig faßt. Demungeachtet kommt hier wieder Trendelenburg's Forschung keine geringe Bedeutung zu, sofern durch sie gegenüber von dem alle höhere Auffassung in Frage stellenden Empirismus und Materialismus der allen Dingen einwohnende Zweck vermittelst des wesentlich beim Gegebenen, aber nicht an dessen Oberfläche stehen bleibenden Verstandes nachgewiesen wird. Und nothwendig drängt sich nun das an sich geistige Wesen der Natur unwillkürlich viel stärker hervor. Er sagt (Logische Untersuchungen, 2. Aufl., Th. II, S. 27): „Daß der Gedanke als das Erste der Erscheinung zum Grunde liegt, das zeigt eine einfache Betrachtung des Urtheils. Wenn wir sagen, das Auge sieht: so ist die äußere Thätigkeit (die wirkende Ursache) als das Erste gesetzt und das Urtheil beschränkt sich darauf, diese Thätigkeit geistig nachzubilden. Die äußere Thätigkeit ist das Ursprüngliche, und in dieser Thätigkeit ist kein Urtheil eingehüllt. Sagen wir hingegen: das Auge hat brechende Medien, damit es sehe: so geht das Urtheil (damit es sehe) der Thätigkeit voran; es ist das Urtheil in der Thatsache selbst hervorgehoben. Die äußere Erscheinung (das Auge hat brechende Medien) steht selbst auf der Basis des Urtheils. Wo die wirkende Ursache rein und lediglich für sich betrachtet wird, da ist der Gedanke nur ein Abbild, nur eine Darstellung der ihm selbst fremden Thätigkeit. Sobald

indessen der Zweck hineinscheint, stellt vielmehr die wirkende Ursache einen Gedanken dar." Und S. 28: „Es ist ein einfaches, aber bedeutsames Ergebniß, daß, soweit der Zweck in der Welt wirklich geworden, der Gedanke als Grund vorangegangen ist." S. 74: „Wir haben versucht zu zeigen, daß der Zweck in der Natur wirklich ist und erkennbar wird, oder, was nach den bisherigen Betrachtungen dasselbe ist, ein Gedanke im Grunde der Dinge, welcher die Kräfte richtet und führt." — „In der aufsteigenden Reihe der Wesen" — S. 16 — „steigt die Bedeutung des innern Zweckes, und in diesem Umfang seiner Macht angeschaut, wird er ein Weltbegriff." „So sind in den Thieren," nach S. 13, „die Sinne eng gebunden. Aber der Mensch befreiet sie aus dem selbstischen Zwecke des einzelnen Naturorganismus. In dem Menschen erscheint ein höherer Zweck, und indem sie sich diesem ergeben, verklären sie sich selbst." Weil aber auch die fortgeschrittene Verstandesansicht über die falsche Trennung nicht ganz wegkommt, das Eine, tiefste Wesen nicht erreicht, so sagt Trendelenburg nun ferner S. 74: „Wir beobachten nirgends in der Natur den Punkt, an welchem der Gedanke die Kraft fasse und ergreife und seinen Zwecken entgegenführe, und die Speculation vermag ihn nirgends zu zeigen. Die Betrachtung, welche den innern Zweck sucht, gründet das Ideale im Realen; aber ihr fehlt noch die Erkenntniß, wie das Ideale in's Reale komme, in's Reale hineintrete." Ein solcher Punkt ist freilich nicht zu zeigen; denn das Ideale kommt, tritt in das Reale nicht erst hinein, sondern ist immer darin als dessen innerstes Wesen. Die Nothwendigkeit hievon erkannt zu haben, bildet eben das große Verdienst der speculativen Philosophie, und was bei Hegel noch fehlte, besteht in der fraglichen Beziehung darin, daß er das Ideale nicht in seiner vollen Bestimmtheit, daher nicht vollständig als das innerste Wesen des Realen erfaßt hat. Auf dieses Ziel führt der Gang der Philosophie seit Kant unwiderstehlich, darauf wird nicht minder die fortgeschrittene Verstandesbetrachtung unwillkürlich geleitet und schafft so vom Gegebenen aus eine neue Bewährung jener

Wahrheit. Demnach ist laut Trendelenburg S. 30 „der Gedanke mit den wirkenden Ursachen eins und richtet sie gegeneinander;" „wenn derselbe bauet und dadurch den Zweck erreicht, so ist er," nach den zwei vorangehenden Sätzen, „zugleich wirkende Ursache; ohne diese Verbindung ist er matt und platt und schlägt immer etwas Neues aus dem Lauf der Kräfte hervor." Trendelenburg gelangt jedoch auch hier über die Gegensätze nicht wirklich hinaus, sondern sagt S. 31 f.: „Der Zweck, einsichtig oder erfahren, bemächtigt sich des Stoffes oder der im Stoffe wohnenden Kraft und nöthigt ihn durch seine Vorrichtungen und Verfügungen zu der Thätigkeit die er fordert." Wie wäre solches aber möglich, wenn der Stoff und die Kraft nicht letztlich mit dem Zweck Eines Wesens seyn würden? Daher erklärt Trendelenburg S. 34, der Zweck sey ohne die Kräfte des Stoffs leer, und diese seyen ohne jenen blind. Offenbar ergibt sich damit, ähnlich dem oben über Bewegung und Seyn Erörterten, als volle Wahrheit die unmittelbare und gänzliche Einheit beider, der daseyende Zweck oder das zweckdurchdrungene Daseyn. Hierhin wird Trendelenburg selbst getrieben und sagt (Th. II, S. 38): „Fassen wir die versuchte Zergliederung in wenige Worte zusammen. Wo der Zweck erscheint, da unterscheiden wir das Ideale des Gedankens, das Plato das Göttliche in den Dingen nannte, und das Reale des Mittels, die Kraft der wirkenden Ursache, die Plato das Nothwendige nannte. Wir unterscheiden beide Seiten, aber sie sind innig eins. Der Zweck erreicht durch die Kraft der entgegenstehenden Ursache seine Wirklichkeit, die wirkende Ursache durch den Zweck ihre Wahrheit." Ebenso offenbart sich in dem alldurchdringenden Zwecke das an sich geistige Wesen des Seyns zu sehr, als daß es bei Trendelenburg gemäß seiner fortgeschrittenen, nicht an der Oberfläche verharrenden Betrachtungsweise verborgen bleiben könnte. Er äußert deshalb S. 90: „Nach unserer Auffassung liegt im Organischen der Uebergang von der Natur zum Geiste; denn der Geist ist eigentlich im Organischen schon mitten darin; und durch den Zweck ist die Natur mit der

ethischen Welt verbunden.“ S. 91: „Der Zweck, der in den Gebilden der Natur nur objektiv erscheint, wird im Menschen subjektiv, ja im Willen gleichsam persönlich;“ und S. 236: „In der Natur ist der nur vom Geiste entworfene und gefaßte Zweck das Geistige. Wenn der Begriff den Zweck enthält, so entwirft er darnach die Mittel und gestaltet die Wirklichkeit. Er ist dann das schöpferisch Allgemeine. Der Bau des Auges ist von dem Begriff durch und durch bestimmt: es soll sehen; und alles ist darauf hingerichtet. So wird im Begriff die geistige Macht des Daseyns zusammmengedrängt.“ Allein auch hier weicht Trendelenburg zufolge seines Verstandesstandpunktes vor dem letzten, entscheidenden Schritt zurück, obwohl er denselben ahnt und auf ihn hindeutet. Er bemerkt S. 136 f.: „Es ist oben gezeigt worden, daß wir die Vorstellung der Materie empfangen, nicht bilden, und daß, wie weit auch die Bewegung eindringe, ein letzter Punkt unbegriffen bleibt, in dem eine Identität des Seyns und der Thätigkeit vorausgesetzt werden muß. Wenn sich die Materie zunächst im Widerstand äußert, so bleibt sie ihrer Natur treu, indem sie auch der apriorischen Speculation widersteht und sich als Beschränkung offenbart. Wo Denken und Seyn unterschieden werden, da wird im Seyn die Materie als das Substrat stillschweigend mit verstanden. Geht man vom Seyn aus, so ist die Materie das Erste und Mächtige. Geht man vom Zwecke aus, so erscheint sie als das Zweite und Dienende. Hier ist sie das Nothwendige als das Geforderte, dort das Herrschende und Fordernde. — Der bloße Gedanke ist zwar ein lebendiger Punkt, aber einsam und ohne Berührung; der Zweck strebt schon über ihn hinaus in die Weite und schafft sich nur in der Materie ein leibliches Daseyn. Ohne die scheidende, tragende Materie gäbe es keinen Halt des Gedankens und überhaupt kein individuelles Leben.“ Endlich fällt auch hier auf, wie nahe sich Trendelenburg mit Hegel berührt, der ebenfalls einen vom Ideellen unbewältigten Rest des Reellen annimmt, neben dem, daß er, wie hier Trendelenburg, letztlich die Identität von Denken und Seyn fordert. Durch die

Rückvollziehung dieser Grundforderung weisen beide Philosophen über sich hinaus.

Mit Recht hebt aber Trendelenburg (Logische Untersuchungen, 2. Auflage, S. 84 f.) hervor, im Selbstbewußtseyn erscheinen wir uns selbst, und dieses sich selbst Erscheinen, das mit der Selbstempfindung beginne, sey mit nichts im Materiellen vergleichbar; höher als die Selbstempfindung, sey das Selbstbewußtseyn dem Materiellen noch mehr entrückt; schon als reflexive Thätigkeit bleibe es unerklärt." Dieses Ergebniß jeder wirklich verständigen Beobachtung von letzterem Standpunkte aus wieder erhärtet zu haben, ist gleichfalls dem herrschenden einseitigen Empirismus und Materialismus gegenüber von besonderem Werth. „Und diese der Materie überlegene Natur des selbstbewußten Geistes thut sich" nach S. 85 f. „auch in der logischen Thatsache kund, daß es Begriffe a priori giebt, welche sensualistisch sich aus der Erfahrung nicht erklären lassen. — So weit bis jetzt die Erkenntniß der Materie reicht, reicht sie an die Selbstempfindung und das Selbstbewußtseyn, welche Erscheinungen ohne ihres Gleichen sind, nicht heran." Er schließt S. 86 f.: „Wenn der Zweck die Grundlage dieser Erscheinungen bildet, wenn die Seele ein im individuellen Daseyn sich verwirklichender Zweckgedanke ist: so ist die Seele nicht Resultat, sondern Princip. Ihre Erscheinung, durch den Leib bedingt, ist Resultat, aber ihr Wesen ist Princip, auf ähnliche Weise, wie der Gedanke einer geometrischen Aufgabe in dem System von Linien, welches sie verwirklicht, zwar erscheint, aber doch das Princip derselben Erscheinung ist. Wäre sie nur Resultat, so müßte es zu erklären seyn, wie die Einheit des Lebens, in der Mannichfaltigkeit der Kräfte scharf und präcise, wie das Selbstbewußtseyn, über die bewegten Eindrücke in ruhiger Freiheit herrschend, aus einer zufällig zusammentreffenden Vielheit werde. Daß dieß nicht denkbar sey, ist früher gezeigt worden." .... „Wenn unsere Untersuchungen nicht irrten, so ist die Seele nun nicht, wie bei Kant, durch nur subjektive Formen, durch Raum und Zeit und die Kategorien, sich selbst ver-

schleiert, so daß sie, immer nur sich erscheinend, sich in ihrem Wesen beständig verborgen bliebe. Der Rückschluß von der Erscheinung zum Wesen hat auch hier seine Stelle; und die Identität, welche keinem Dinge und nur dem Selbstbewußtseyn eignet, hat in dem Zusammenhang der bisherigen Ergebnisse eine tiefere Bedeutung. Wenn aus ihr in der rationalen Psychologie, gegen welche Kant zu Felde zog, herausgepreßt wurde, was nicht darin liegt: so mißbrauchte man diese Basis und spannte den Bogen für ein weiteres Ziel, als wohin er tragen kann. Aber wir müssen die Identität des Selbstbewußtseyns dennoch als etwas Reales betrachten, und zwar als ein solches, in welchem sich ein Ideales ankündigt, aus unserer Kenntniß des Materialen unerklärlich." Hiemit ist Trendelenburg selbst auf das in sich reelle Wesen des Ideellen geführt, und weil darnach letzteres das tiefste Innere des Reellen bildet, so gelangt er auf's Neue zu dem an sich geistigen Charakter der Natur, sagt S. 88, in den Thieren sey der treibende Gedanke noch sich selbst verborgen; aus dem Organischen hebe sich das Ethische als eine höhere Stufe hervor, und S. 89: „In diesem Zusammenhange sieht man ein, wie wichtig es ist, daß schon in der Natur der die Kräfte sich unterordnende Gedanke erkannt und anerkannt werde. Die Physik und Ethik werden eine die andere mit ihrem Geiste anhauchen."

Aehnlich wie für das eigenthümliche Wesen des Selbstbewußtseyns tritt Trendelenburg für die Freiheit des Willens ein, und es theilt hier seine fortgeschrittene Verstandesansicht mit den Leistungen anderer Philosophen das Verdienst, daß jene gemäß der genauen Selbstbeobachtung streng festgehalten, und eine Weltanschauung, welche sie consequent negiren muß, für principiell ungenügend erklärt wird. Solches gilt nicht bloß dem Materialismus, sondern auch dem Schelling- und Hegel'schen Pantheismus gegenüber. Trendelenburg bemerkt Th. II, S. 93 f.: „Wenn eine solche Freiheit des Willens nicht angenommen werden könnte, so ginge das Eigenthümliche alles Ethischen zu Schanden. Denn der innere Zweck, der die Bestimmung des

Menschen ausmacht, faßt sich als der letzte Zweck in ein Gebot unbedingter Art. Es giebt für den Menschen keinen Nachlaß von dem Gebote, in jedem Augenblick Mensch zu seyn und das eigenthümliche Menschenwesen zu erfüllen. Soll ein solches Gebot nicht vergeblich seyn, wie ein unmögliches Ziel, so muß der Mensch über die inneren Hindernisse, es zu erfüllen, Herr werden können. Jede Forderung des Gebotes ist eine Forderung der Freiheit. Wie die Freiheit des Willens aus dem Gebot erkannt wird, so bedingt sie das Gebot als ein wirkliches. Das Gebot setzt die Freiheit voraus, oder anders ausgedrückt, im Bewußtseyn seiner Wahrheit muß der innere Zweck, um zu siegen die Freiheit fordern. — Diese nothwendige Voraussetzung bethätigt sich in der Thatsache des Gewissens und namentlich des bösen Gewissens," welches im Sinne der menschlichen Idee thätig, in den Vorstellungen und den daraus hervorgehenden Empfindungen der Unlust die Rückwirkung des ganzen Menschen gegen den selbstsüchtigen Theil ist, also des ganzen Zweckes gegen die losgebundenen Zwecke einzelner Begierden. Der Unfrieden des bösen Gewissens wäre eine schwächliche Thorheit, wenn es dem Menschen unmöglich gewesen, anders zu wollen und anders zu handeln, als er that, wenn es ihm unmöglich gewesen wäre, den versuchenden selbstsüchtigen Theil niederzuwerfen und dem Ganzen treu zu bleiben."

Je weiter man aber das Gegebene in seinem Wesen und Umfang erkennt, desto mehr resultirt für den fortgeschrittenen Verstand auch der Urgrund als ein nothwendig anzunehmender und dem von ihm Gesetzten entsprechender, allein, wie das sonstige Seyn, gerade in der Hauptsache unbegriffener Punkt. Und so sagt denn Trendelenburg (Th. II, S. 417): „Schon in dem Gedanken der Welt überfliegen wir den Kreis der Erfahrung. Denn wohin wir blicken, da ist Stückwerk. Aber durch den Zug des Geistes getrieben, ergreifen wir das Ganze. — Die Idee der Wissenschaft geht hier weiter als ihre Verwirklichung. Nicht einmal das Ganze der im großen und im kleinen Raum unendlichen Erscheinungen ist zugänglich; viel we-

niger die Tiefe des ganzen Grundes. Nur der Prometheustrotz des menschlichen Erkennens weist auf die Erde als den alleinigen Wohnplatz des Geistes und spricht vermessen: hic Rhodus, hic salta; als ob es nichts anderes gäbe. Zeigt uns doch schon die Erfahrung die Welten, die wir nicht kennen. Aber allerdigs ist uns genug gegeben, und es ist unsere Aufgabe, aus den Bruchstücken den Geist des Ganzen zu verstehen; denn die Erscheinungen sind seine Offenbarungen." Das Ungenügende der Empirie erkennt Trendelenburg wohl und spricht S. 362: „Die Erfahrung ist vom Zufall durchzogen, und es ist die gemeinsame unter die Menschengeschlechter vertheilte Arbeit der Wissenschaften, indem sie ihr Netz immer enger ziehen, den Zufall auszuschließen und feste Punkte zu gewinnen, die in synthetischer Entwickelung Besonderes zu erzeugen vermögen. Jede Zeit versucht auf ihre Weise, das zufällig Gegebene als nothwendig zu begreifen und das Einzelne in ein synthetisch Allgemeines zusammen zu schließen. Indem sie es versucht, will der Geist, der sonst im Zufälligen begraben wäre, im Siege über die äußere Welt auferstehen. Jede Wissenschaft arbeitet daran nach ihrem Theile." Die meisten Begriffe müssen — laut S. 375 f. — auf analytischem Wege aus den Erscheinungen herausgehoben werden, und das analytische Verfahren betrachtet zunächst die Erscheinung und sucht darin die Spuren, die das Wesen des erzeugenden Begriffs zurückgelassen hat; um aber die Erscheinung zu zergliedern (zu analysiren), bedarf man Gesichtspunkte, die aus dem Ganzen stammen oder von bekannten Fällen der Entstehung hergenommen sind; nur durch die offenbare oder stillschweigende Hülfe dieses synthetischen Elementes geschieht dieser erste Schritt des analytischen Verfahrens; ohne diese bleiben wir immer in der Erscheinung. Schließlich heißt es deßhalb S. 387. „Wenn nach der ganzen Untersuchung, die wir eben führten, die analytische Methode nur durch die synthetische fortschreitet, die zergliedernde nur durch die erfindende: so steigt die schöpferische Kraft in allen Wissenschaften, und es ist die Demuth der Erfahrungswissenschaften eitel Schein, wenn sie nur

durch Beobachtung, nur durch das, was sie treu von außen aufnehmen, zu entstehen und zu wachsen behaupten. Durch die Wahrnehmung allein bleiben sie immer nur auf der Fläche der Dinge, sowie sie umgekehrt ohne die Beobachtung nie die Tiefe erreichen würden, aus der sich die weite, glänzende Fläche erhebt." So wenig sich dieß dem fortgeschrittenen Standpunkte Trendelenburg's verbergen konnte, so wenig vermag er zugleich gemäß seiner Verstandesbetrachtung über die allzu hohe Schätzung der Empirie genügend hinaus und zur Wesensforschung in ihrer ungeschmälerten Bedeutung zu gelangen. Nahe wird er auch zu dieser geführt, wenn er die Erscheinungen als Offenbarungen des Geistes des Ganzen bezeichnet; denn hat man von jenen aus einmal letzteren in wesentlichen Momenten erfaßt, so treiben diese wegen der nothwendigen Einheit des Wesens zu immer vollerer Erkenntniß desselben. Und es ist hiefür ganz gleichgültig, ob es noch andere Wohnplätze des Geistes, als die Erde, gibt oder nicht; das Eine Grundwesen muß sich doch in allen seinen Offenbarungen im Einklang mit sich frei von jeglichem Widerspruch befinden, und nur von diesen Voraussetzungen aus vermag Trendelenburg zu sagen, es sey uns genug gegeben und sey unsere Aufgabe, aus den Bruchstücken den Geist des Ganzen zu verstehen. Die Ueberspannung der reinen und vollen Wesensforschung durch die menschliche Vernunft bei Hegel, seine zu starke Mißachtung der Empirie hat Trendelenburg und Andere zum geraden Gegentheil, zu allzu großer Herabsetzung des menschlichen Denkens und allzu gewaltiger Premirung der Erfahrung geführt.

Ist aber überhaupt von der Erscheinung auf das Wesen als dessen Offenbarung zurückzuschließen, so gilt dieß auch von dem organischen Ganzen der Erscheinungen, von der Welt. Daher sagt Trendelenburg (Logische Untersuchungen, 2. Aufl., Thl. II., S. 425): „Nur in dem Begriff des Ganzen beruhigt sich die rastlose Bewegung des Geistes. Die unbedingte Einheit ist in dem Vorgange des Erkennens, wenn er sich nicht auf seinem Wege willkürlich hemmt, die stillschweigende Voraus-

setzung. Wir nehmen das Ergebniß aus der letzten Betrachtung herüber. Dies Unbedingte, das die Einheit des Ganzen trägt, nennt die philosophische Abstraktion das Absolute, der lebendigere Glaube nennt es Gott. In dem Absoluten allein befestigt sich das Relative, in dem Unbedingten gewinnt das Bedingte Halt und Bedeutung, in Gott die Schöpfung Einheit und Ende." Nach dieser und anderen Stellen Trendelenburg's ist solche Vollendung und Zuspitzung des Erkennens vorherrschend eine Folge des Zugs des Geistes, weniger durch die Dinge selbst veranlaßt; und wie Trendelenburg gemäß seinem Verstandesstandpunkt nicht genug in das Wesen des Seyns hinabsteigt und es fixirt, so faßt er auch das Absolute nicht mit der nöthigen Bestimmtheit als das Eine Grundwesen, legt vielmehr, wie dort den Hauptnachdruck auf das Ganze zu welchem das Erkennen strebe, so hier auf das die Einheit des Ganzen Tragende. Eben deßwegen übersieht Trendelenburg zu sehr das Unendliche, welches das Endliche vermöge seiner Setzung vom Absoluten in sich trägt, und wodurch allein der Begriff der Erscheinungen als Offenbarungen des Geistes des Ganzen vollzogen wird. Trendelenburg erweist sich nicht minder in diesen Beziehungen als das andere Extrem zu Hegel, wird aber wieder dem Richtigen nahe geführt, indem er S. 426 sagt: „Kant löste das Unbedingte in ein gemachtes Ideal, in den Schein eines innern Phantasma's auf. Wenn wir den farbigen Regenbogen vor uns haben, so haben wir das Sonnenlicht, das wechsellos Eine, hinter uns, und wir dürfen uns nur zu ihm umwenden. So wird sich auch in jenem Urbilde des menschlichen Geistes das ewige Licht spiegeln. Es ist nirgends in der Natur ein Schein, der nicht ein mächtigeres Seyn hinter sich hätte und von diesem ausströmte. Sollte denn zuerst im menschlichen Geiste ein solcher Schein ohne ein ihn hervorbringendes Wesen seyn? Wenden wir uns nur zu diesem hin." Alsbald fährt jedoch Trendelenburg fort: „Es ist bereits oben gezeigt worden, daß die Principien als Principien keinen direkten Beweis, sondern nur eine indirekte Begründung zulassen. Dieser Fall tritt hier

mit verdoppelter Macht ein; denn das Unbedingte ist das Ursprüngliche, es hat nichts vor sich, woraus es erkannt werden kann, wie etwa der Kreis die Bewegung und den Radius vor sich hat, woraus er als aus seinen Gründen erkannt wird. Aber der feste Punkt, der in der indirekten Begründung die Gewalt hat, den Gedanken des Gegentheils zu vernichten, ist in diesem Falle nicht ein Einzelnes, sondern das Ganze der Erkenntniß und was irgend für den Menschen Halt hat." Hat nun allerdings das Unbedingte seinem Wesen gemäß nichts vor sich, aus dem es abgeleitet werden kann, so hat es doch als das Ur- und Allbedingende Solches nach sich gesetzt, und hat deßhalb der menschliche Geist Solches vor sich, was mit Sicherheit und Bestimmtheit auf das Unbedingte zurückleitet. Dieß sind die festen Punkte, von denen der indirekte Beweis seine Gewalt empfängt, die positiven Momente, welche vermöge seiner Setzung durch das Absolute im Endlichen selbst auf letzteres, das Urpositive hinführen, und welche im Wesen des subjektiven Geistes ihre volle Ausprägung finden. Nur dann ist das mächtigere Seyn, welches das Endliche hinter sich hat, und die Ausströmung dieses vor jenem wirklich erreicht, während auch hier Trendelenburg gerade an der Spitze wieder abbricht und S. 427 sagt: „Wollen wir nun aber das Absolute denken, mit welchen Bestimmungen sollen wir es denken? Die Kategorien wurden aus der Bewegung, der ersten That des endlichen Denkens und endlichen Seyns, abgeleitet, und der Zweck, der den Kategorien eine neue Zeichnung gab, wurde aus der Gemeinschaft beider verstanden. Sie können uns daher auch nur für das Endliche gelten. Wir haben kein Recht, Raum und Zeit, Quantität und Qualität, Substanz und Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung, wie sie uns aus der erzeugenden Bewegung herflossen, jenseits dieses endlichen Gebietes auszudehnen. Wir haben kein Recht, das Unendliche in diese nur im Endlichen gewonnenen und erprobten Kategorien zu fassen und sein eigenstes Wesen dadurch zu bestimmen. Uns würde das kritische Bewußtseyn über den bedingten Ursprung

der Kategorien abhanden kommen, wenn wir ihnen an und für sich das Recht zusprechen wollten, das eigenste Wesen des Unbedingten darzustellen. Wir strecken an dieser Grenze die Waffen unseres endlichen Erkennens." Dieß folgt unläugbar aus dem von Trendelenburg angenommenen Princip und Standpunkt, aber eben damit zeigen sie sich als ungenügend. Ist das Princip ein endliches, so kann man auch über das Endliche nicht wahrhaft hinauskommen, so bildet das Unendliche mehr oder weniger einen bloßen Schein. Offenbar muß daher, weil allein dem wahren Sachverhalt entsprechend, mit dem Urgrund, wie er am Beginn des Seyns steht, auch das System der Philosophie als solches anheb'en, aus ihm das Wesen des Seyns und des Denkens deducirt werden, zu ihm aber eine Hinzuleitung stattfinden, welche vom vollen, zugleich die Spitze der Welt bildenden Wesen des subjectiven Geistes ausgeht, und als Anfang dem System im engern Sinne, der idealen Deduction des Realen (gleichfalls dem thatsächlichen Verhalten beim Philosophiren gemäß) voranzuschicken ist. Während jedoch Hegel das Unendliche einseitig in's Auge faßte und darob das Endliche übersah, so verharrt nun im andern Extrem hiezu Trendelenburg beim Endlichen, worüber das Unendliche zu kurz kommt, und sollen nach Hegel die Kategorien unmittelbar Bestimmungen des Absoluten selbst seyn, so sollen sie nach Trendelenburg nur für das Endliche gelten.

Dem allem nach sagt Trendelenburg (Th. II, S. 439): „Jeder Beweis vom Daseyn Gottes enthält einen Hinweis des Bedingten auf das Unbedingte, durch das es bedingt wird, aber jeder spiegelt nur Eine Seite des Unbedingten; wer sie zusammenzieht und durchdringt, faßt den Einen Gott, wie er sich in dieser Welt offenbart. — Faßt er ihn wirklich? Wenn Gott nur durch das Bedingte erkannt wird und doch nicht das Bedingte ist, wenn sich alle unsere Denkbestimmungen zunächst nur im Endlichen bewegen und nur die Ungenüge des Endlichen bekennen, um auf das Unendliche hinzuweisen: so muß ein Widerspruch entstehen, so oft wir Gott denken. Wir geben die

endlichen Gedanken hin, um das Unendliche zu erreichen, und was wir erreichen, ist doch nur, wollen wir aufrichtig seyn, ein Endliches. Wir vernichten die Kategorien, und was sich auf ihren Trümmern erhebt, ist doch wiederum nur durch die Kategorien." Daß hiemit dem menschlichen Geist bezüglich des Absoluten nur Ahnung und Vorstellung, in Wahrheit das Nichtwissen übrig bleibt, leuchtet ein. Allein wie Trendelenburg gemäß seinem fortgeschrittenen Standpunkt im Endlichen doch wieder eine Offenbarung und ein Bild des Absoluten schaut, so ist er durch denselben auch über die genannten Consequenzen wieder hinaus und besitzt in dem eben angeführten Satze, daß sich alle unsere Denkbestimmungen zunächst nur im Endlichen bewegen, unwillkürlich eine Hinterthüre für das Wissen vom Absoluten. Haben wir schon bisher bei Trendelenburg wiederholt an den tiefsten Wesenspunkten ein Hin- und Herspielen des Wissens und Nichtwissens, des Hingeführtwerdens zu wirklicher Erkenntniß und des Abbrechens davor wahrgenommen, so tritt solches beim allertiefsten Wesen, beim Absoluten nothwendig auf's Stärkste hervor. Jenem gemäß spricht er S. **441.** aus: „Im Gegensatz gegen die unpersönliche Weltvernunft, welche eigentlich Vernunft ohne Bewußtseyn und Willen wäre, Vernunft blind und lahm, wird diejenige Weltanschauung, welche den Zweck als die innere Macht der Dinge aufsucht, das Unbedingte nur als denkend und wollend, und zwar beides in der Einheit fassen. Was der innere Zweck als das Wesen der Dinge, als das Soll im Bedingten ausspricht, das ist dem Inhalte nach der Wille im Unbedingten." Führt aber Trendelenburg dann aus, wie sich die Schwierigkeit kund thue, den endlichen Begriff der Person so umzubilden, daß er dem Absoluten gemäß werde: so hätte vielmehr die Verkehrtheit dieses Versuchs behauptet werden sollen. Allein Trendelenburg bemerkt vor jenen eben angeführten Sätzen: „Die Substanz hat sich im Ethischen zur Person gesteigert, und das Unbedingte wird demnach als absolute Persönlichkeit zu fassen seyn," und kommt somit selbst nicht darüber hinweg, was geschieht, „wenn

man die endlichen Kategorien in's Unendliche erhebt, z. B. die Person in die absolute Persönlichkeit." Dann muß freilich mit Trendelenburg S. 442. gesagt werden: „Als wir oben sahen, wie der Zweck die Kategorien der wirkenden Ursache zu sich in die Höhe zog, blieb der Inhalt derselben unberührt und unversehrt. Aber in dieser Erhebung der Grundbegriffe zum Unbedingten bricht der bisherige Inhalt ab. Wenn sich daher die Philosophie in richtiger Selbsterkenntniß über die Mittel des Erkennens besinnt, träumt sie nicht mehr den riesenhaften Traum von einer adäquaten Erkenntniß Gottes, in welchem man ausgesponnene Metaphern für bewiesene Wissenschaft ausgiebt. Es heißt von Gott in einem alten Wort: nesciendo scitur. — Wenn hiernach die Erkenntniß auf den Versuch verzichtet, das Wesen des Unbedingten aus dem Begriff zu construiren, so ist sie darauf hiugewiesen, seine Vorstellung nach der Richtung zu entwerfen, in welcher das Gegebene und Bedingte dazu Anleitung giebt." Aber man mache nur Ernst mit dieser Anleitung, so wird man auch über die bloße Richtung zum Absoluten hin und über die bloße Vorstellung darin zu gehöriger Erkenntniß geführt werden; dann erst hat man auch ein Recht, die Grundbegriffe überhaupt zum Unbedingten zu erheben, dieses im Endlichen zu schauen, und sieht ein, daß sich Gott allerwärts, wie in dieser Welt, nur seinem Wesen gemäß offenbaren kann.

Letzterem gemäß ist es, wenn Trendelenburg (Logische Untersuchung, 2. Aufl., Thl. II, S. 456.) die Welt ein künstlerisches Ganzes nennt und sagt, wie der Dichtergeist aus dem Gedichte, so spreche Gott aus der Welt, ja, die Welt sey ein Gegenbild seines, des Schöpfergeistes, Wesens; je weiter wir dies Gegenbild umfassen, je tiefer wir hineinblicken, desto mehr sey es seine Offenbarung. Und es thut dem keinen Eintrag, wenn wir nach Trendelenburg S. 457. immer erst noch den Anfang des Weltgedichtes lesen. Geschieht es doch nach dieses Denkers eigenen Worten in der Voraussetzung, daß sich darin der göttliche Gedanke, aus dem es stammt, spiegele, und spricht er weiter oben doch selbst aus: „Wir lesen schon den ersten Vers

des Gedichts in der Voraussetzung, daß er dazu mitdiene, uns einen größeren Gedanken zu offenbaren. In derselben Voraussetzung geben wir uns allem Folgenden sinnend hin. So ist auch beim ersten Schritt des Erkennens, den der Geist in der Welt thut, die Idee des in der Welt verwirklichten Gedankens seine stillschweigende, wenn auch oft unverstandene Voraussetzung. In ihr verklärt sich alles Denken und Wollen. Ohne sie hat das Denken höchstens den Reiz eines müssigen Räthsels und das Wollen höchstens den Werth einer klingenden Saite, die, statt in eine große Harmonie einzustimmen, sinnlos und zwecklos schwingt." Eben damit aber ist der Gedanke Gottes nicht bloß die Ergänzung des Stückwerks des Einzelwissens, nicht bloß die Ausfüllung dieser Lücke durch die Vorstellung, sondern wir haben in den Weltwesen, am meisten in deren Spitze, dem subjectiven Geist, ein wirkliches Abbild des Unendlichen. Auch hierauf wird Trendelenburg selbst geführt, wenn er S. 462 f. erklärt: „Die organische Ansicht sieht die Welt unter dem Gesichtspunkte des Zweckes und der vom Zweck durchdrungenen Kräfte wie einen lebendigen Leib. Man darf sich durch den Namen der organischen Weltansicht nicht irren lassen, als ob die organische Betrachtung nur eine mehr „physikalische" sey, wie man z. B. gegen die organische Ansicht der Sprache geäußert hat. Nur der Gedanke vermag sich ein Organon (Werkzeug) zu bilden, und nur der Gedanke vermag es zu leiten. Daher ist die organische Ansicht gerade die geistige, die Ansicht des sich verwirklichenden Geistes. . . Der Gedanke ist nicht nachgeboren, wie bei der physischen Ansicht, sondern der Schöpfer selbst, allmächtig von Anfang. Die Wahrheit jedes Dinges ist ein Strahl dieses Gedankens; wie den Dingen ein Begriff zum Grunde liegt, so sollen sie diesem Begriff genügen. Die Wahrheit zeichnet sich auf diese Weise in den Gestalten der Schöpfung, und wir betrachten sie in ihr andächtig und fromm. Wie sich in dem wunderbaren Bau der Glieder und Organe ein Gedanke offenbart, „„von welchem uranfänglich alle Probleme der Physik gelöst sind,"" die Probleme des Lichtes und Schalles, des

Chemismus und der Bewegung, so wird dieser Gedanke das absolute Prius der natürlichen und sittlichen Welt. Wenn es gelingt, den Zweck durch die Welt durchzuführen, so erscheint die bloß mechanische Ursache nur als Seitenwirkung. Man kann dann die wirkende Ursache für sich betrachten; aber nur indem man sie aus dem Zusammenhang mit dem Zweck heraushebt und in der Betrachtung des Theils beharrt. Die Nothwendigkeit der Welt ist nun nicht mehr blind, wie der Zufall, sondern bewußt, wie die Vernunft; und die menschliche Vernunft ist nun nicht mehr in der Welt wie ein Fremdling, sondern wie der erstgeborene Sohn im Hause des Vaters; sie ist nun nicht mehr wie eine schwächliche Consonanz, die unfehlbar im Brausen des Meeres und Windes untergeht, sondern wie ein Einklang in eine größere Harmonie." Und S. 469: „Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seyns ist. Was im Endlichen erstrebt wird, ist hier erfüllt. Das Princip der Erkenntniß und das Princip des Seyns ist Ein Princip. Und weil diese Idee Gottes der Welt zum Grunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden. „„Der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seyns.""

Man halte nur dieß Sämmtliches fest, vollziehe es und thue hiezu den letzten, entscheidenden Schritt! Ist das Princip der Erkenntniß und das Princip des Seyns Ein Princip, so haben wir damit als tiefsten Grund ein Ideales, welches unmittelbar und schlechthin zugleich das Reale ist. Damit sind Idealismus und Realismus wahrhaft vereinigt, die Gegensätze gänzlich überwunden, und die Nothwendigkeit dieses vollen Idealismus, der als solcher in Einem der volle Realismus ist, deutet Trendelenburg selbst an, indem er S. 488. sagt: „Der Zwang des Gegebenen führt den Geist in der Anwendung der entwerfenden Bewegung, welche das Reale aufschließt, und derselbe Zwang des Gegebenen führt ihn zu der Anwendung seiner idealen Kategorie des Zwecks. So ist dieser äußere Zwang

das Zeichen der inneren Nothwendigkeit, welche der Geist sucht. — Auf diesem Wege wird ein Realismus gegründet, der nicht in Materialismus ausschlagen kann; denn seine Bestimmungen gehen durch den inneren Zweck vom Gedanken im Grunde der Dinge aus; und ein Idealismus, der nicht Subjektivismus werden kann, denn er begründet sich durch eine dem Denken und Sinn gemeinsame Thätigkeit, welche in der Erscheinung den zwingenden Anweisungen des Gegebenen folgt. — Ein solcher Realismus, welcher das a priori voraussetzt, wird in seinem Grunde transscendental, wenn wir das Wort in Kant's Sinn anwenden, und der Idealismus, der sich im Gegebenen gründet, hat seinen Boden im Empirischen. So tauscht sich das Transscendentale und Empirische einander aus; Gedanke und Wirklichkeit suchen und bezeugen einander. — Realismus ohne die Idee wird Materialismus, und Idealismus ohne Zugang zum Realen wird ein Traum der Vorstellung, eine Welt der Eidole." Auch nach diesen Andeutungen ist der volle Idealismus nicht zu verwechseln mit dem einseitigen, subjectiven, wie solches von der Grundansicht eines dualistischen Verhältnisses zwischen Denken und Seyn leicht geschieht. Da jedoch Trendelenburg selbst noch auf dem Boden des Dualismus steht, deßhalb eine wirkliche, volle Einheit jener Gegensätze nicht zu erreichen vermag, da ihm ferner zugleich das denselben Gemeinsame ein Thätiges, hiemit das Seyn dem Denken nicht mehr ganz gleichberechtigt ist: so wird er unwillkürlich zum Idealismus hingedrängt, ohne ihn aber vollständig erlangen zu können, und schließt sein Werk mit den Worten: „Wie das Auge durch die Gegensätze der Farben harmonisch erregt wird, da es durch dieselben seiner ganzen lebendigen Kraft bewußt wird: so befriedigt sich auch der Geist nur, indem er in dem Ebenmaß des Begriffes und der Anschauung den vollen Ausdruck seines ganzen Wesens hervorbringt. — Dieser Befriedigung des erkennenden Geistes entspricht die Wahrheit der Dinge. Indem der Zweck, vorschauender Gedanke und richtender Wille, zum Ursprung der sonst blinden Bewe-

gung wird, stellt sich eine Unterordnung des Realen unter das Ideale, eine Verwirklichung des Idealen im Realen dar. Die Philosophie, welche diese begründet und durchführt, begiebt sich der zweideutigen Identität des Subjektiven und Objektiven, aber einigt Realismus und Idealismus." Auf dem Weg von oben nach unten, Plato vergleichbar, hat die organische Weltanschauung bei Schelling und Hegel zu der vergeistigten organischen sich erhoben und über diese hinaus zur vollgeistigen als ihrer Wahrheit und Vollendung gewiesen. Ganz dasselbe erscheint auf dem Wege von unten nach oben, deßwegen naturgemäß an Aristoteles sich anlehnend, bei Trendelenburg.

Owen unter Teck (Würtemberg).

Recensionen.

Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie. Von Dr. K. D. A. Röder, Professor des Rechts zu Heidelberg ꝛc. Zweite, ganz umgearbeitete Auflage, Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter'sche Verlagshandlung. Erste Abtheilung, (1860) XXXIV und 283 Seiten; Zweite Abtheilung, (1863) XXII und 578 Seiten gr. 8.

Der Strafvollzug im Geist des Rechts. Vermischte Abhandlungen, denkenden Rechtspflegern gewidmet, von Demselben, nebst einigen Aufsätzen W. H. Suringar's. Im gleichen Verlage, 1863. XVI und 364 S. gr. 8.

Die zweite Auflage von Röder's Rechtsphilosophie ist eine etwa um das Doppelte vermehrte Umarbeitung der ersten vom Jahr 1846. Die Grundlagen des Lehrgebäudes und die Behandlungsart sind die nämlichen geblieben; dagegen hat die Neubearbeitung den Vorzug einer bestimmteren Ausführung, sowohl in den allgemeinen Grundbegriffen, wie auch, und dies vornehmlich, in ihrer Anwendung auf die besonderen Rechtsverhältnisse. Die Abhandlungen über das Wesen und die Bestimmung des Menschen und die daraus sich ergebende innere Gliederung der menschlichen Gesellschaft, worauf die Geltendmachung des Rechtsbegriffs und das Verhältniß des Staates zur Gesell-

schaft fußt, ferner über das Verhältniß der Rechtsidee zum positiven Recht und dessen verschiedenen Erscheinungsarten: Herkommen und Gesetz, sodann über das Verhältniß des Rechts zur Sittlichkeit, sind mit größerer Bestimmtheit abgefaßt; die Lehren von den Urrechten, von dem Forderungsrecht, vom Erbrecht sind gründlicher entwickelt; die Lehre vom Vertragsrecht möchten wir geradezu erschöpfend nennen; die Grundsätze, auf denen das Strafrecht beruht, nach der von dem Verfasser aufgestellten Besserungstheorie, werden mit Klarheit vorgetragen, wozu weitere Ausführungen, vorzüglich vom praktischen Gesichtspunkte aus, in der Schrift von dem „Strafvollzuge im Geist des Rechts“ sich finden. In dem besonderen Theil der Rechtsphilosophie ist eine Reihe bisher ungelöster Frager erledigt worden: über den Rechtsgrund der Verträge, über di Gestaltung der Geschlechtsverbindung, über die Begründung des Sach- und Sondereigenthums, über die Rechte der Verstorbenen, die Widerlegung der Annahme von Verbrechen ohne Unrecht u. a. m. (II, S. V. IX.) Unverkennbar wird uns in diesem Buche, noch mehr als in der ersten Bearbeitung, ein „Stück Lebensarbeit“ dargeboten, dessen Inhalt der Verfasser als Gegenstand unausgesetzten Nachdenkens, Nachbesserns und Verarbeitens in und außer den stetig darüber gehaltenen Vorträgen nie aus den Augen gelassen hat. „Mehr denn zwei Jahrzehnte durfte der Verfasser, wie er sagt, froh genug seyn, daß es ihm gelang, ohne zu unterliegen, gegen die seichte Strömung einer lediglich positivistischen und materialistischen Richtung der Zeit anzukämpfen. Die Ueberzeugung hielt ihn aufrecht, der Wahrheit und seinem Beruf damit gedient und Manchem der Besten unter dem jüngern Geschlecht die Augen geöffnet und den rechten Weg gezeigt zu haben.“ (S. XXII.) In der Haltung der Schrift tritt uns die selbständige und umsichtige Forschung und die erprobte Ueberzeugung, die Sicherheit und logische Strenge des Gedankens entgegen, und dieser Reife der Arbeit entspricht die scharfe und kräftige Ausdrucksweise; überall empfindet man es, wie der Verfasser seinen Gegenstand beherrscht und nach allen Rich-

tungen durchgearbeitet hat. Wir haben hier eines von den Büchern, die mehr geben, als ihr Titel verspricht; denn es enthält nicht bloß die Grundzüge des Naturrechts, sondern durch beständiges Vergleichen des philosophischen Begriffs mit den geschichtlichen Satzungen und Gebräuchen aus den verschiedensten Zeiten und Völkern, woraus sich zahlreiche Beleuchtungen und Berichtigungen bestehender Gesetze und Rechtsannahmen ergeben, wird uns zugleich Stoff und Vorarbeit zu einer Philosophie des positiven Rechts geliefert. In der Durchdringung und wechselseitigen Belebung des begrifflichen und geschichtlichen Bestandtheils, in der steten Verwerthung des wissenschaftlichen Gedankens durch seine Beziehung auf die mannichfaltigen Fragen und Erforderniſſe des Rechts- und Staatslebens, finden wir hauptsächlich eine Eigenthümlichkeit des Werkes, das für den philosophischen Leser, wie für den juristischen Fachmann, eben dadurch gleich anziehend ist.

Den rechtswissenschaftlichen Lehren Röder's ist seit der ersten Ausgabe seines Naturrechts die Anerkennung nicht versagt worden, weder in Deutschland, noch bei Fremden. Sie haben sich der Zustimmung Vieler, namentlich auch von Staats- und Geschäftsmännern in höherer Stellung zu erfreuen gehabt, insbesondre ist sein Versuch „die Rechtsfrage des Eigenthums in einer Weise zu behandeln, die jede engherzige Geltendmachung des Sonderguts im schroffen Gegensatze zum gemeinen Besten ausgeschlossen wissen will,“ gebilligt worden (S. XXIII.), wie ihm denn auch bei andern Schriften, vorzüglich solchen, welche die Grundbegriffe des Strafrechts betreffen, und worin auf die Nothwendigkeit der recht- und zeitgemäßen Umgestaltung der Strafgesetzgebungen und des Gefängnißwesens hingewiesen wird, der Beifall Rechtskundiger nicht gemangelt hat.

Wir würden bei weitem den uns hier gestellten Raum überschreiten, wenn wir nur einigermaßen den Reichthum an wissenschaftlicher Erkenntniß, wodurch Röder die Philosophie des Rechts gefördert hat, anzeigen wollten. Auch würde die Wahl schwierig seyn, wenn wir das Wichtigste daraus hervorheben

wollten, weil das Buch durchweg sich in Fragen bewegt, die zu den wichtigsten der Rechtswissenschaft gehören. Wir müssen uns daher auf eine Charakterisirung des Werks im Ganzen nach Inhalt und Auffassungsweise einschränken und werden daran einige Bemerkungen anknüpfen. Im Voraus aber, um des Verfassers Standpunkt in der neueren rechtsphilosophischen Literatur zu bezeichnen, wollen wir anmerken, daß der von Röder entwickelte Rechts- und Staatsbegriff derselbe ist, welcher in den rechtsphilosophischen und ethischen Schriften K. Chr. Fr. Krause's aufgestellt worden ist, und der auch den rechtsphilosophischen Werken von H. Ahrens zur Grundlage dient. Röder's wissenschaftliche Selbständigkeit zeigt sich dabei in allen seinen Untersuchungen, und er hat das Verdienst, die Rechtsphilosophie, auf jenes Princip gegründet, in den besonderen Theilen in größerer Tiefe durchgeführt zu haben.

In die zwei Abtheilungen, welche das Werk umfaßt, ist der Stoff in der Art vertheilt, daß die erste die Einleitung und den allgemeinen Theil, die zweite aber den besonderen Theil begreift. Demgemäß beschäftigt sich die erste Abtheilung, nach einer Erklärung über die Aufgabe und Behandlungsweise der Naturrechtswissenschaft sowie über deren Werth für Rechtsbeflissene, Rechtsverwalter und für die künftige Gesetzgebung und Rechtsordnung, mit den eigentlichen Grundlehren der Wissenschaft des Rechts: der Aufsuchung und näheren Bestimmung des Rechtsprincips. Diese Untersuchung, in sechs Abschnitten, handelt von den Ergebnissen des Bewußtseyns über die Erkenntnißquelle des Rechts, von dem Begriff des Rechts selbst, von der Beziehung des Rechts zum Leben und zu verwandten Lebensideen: Sittlichkeit, Billigkeit, Gnade; ferner von den Grundbestandtheilen des Rechtsbegriffs: Rechtsobject, Grund, Zweck, Rechtssubject, Fähigkeit und Befugniß; von der Verschiedenheit der Rechte, als Urrechte und erworbene Rechte, von ihrer Entstehung und Beendigung, insbesondere durch Tod und Verjährung, worauf die Lehre von der Collision und Concurrenz der Rechte folgt, endlich von der Verwirklichung des Rechts, und

zwar im Besonderen von den sogenannten Rechtsquellen: Gewohnheit und Gesetz, von der unmittelbaren und mittelbaren Verwirklichung des Rechts, dem Recht für das Recht und dem Recht wider das Unrecht, zuletzt vom Staat und dessen Zweck im Verhältniß zur menschlichen Gesellschaft und deren Aufgabe. Darauf folgen, als siebenter Abschnitt, geschichtlich kritische Bemerkungen zur Geschichte der Rechtsphilosophie von Hugo Grotius an bis auf die neuste Zeit. In dem zweiten oder besonderen Theile wird die Anwendung des Rechtsprincips auf die menschlichen Lebensverhältnisse, vorzugsweise vom Gesichtspunkte des Einzelwesens, ausgeführt, also diejenigen Lehrstücke, die man gewöhnlich dem philosophischen Privatrecht beizählt. Denn auf dem Recht und der Würde des Einzelnen, auf dem Selbstzweck seiner Lebensbestimmung beruhen, nach dem Verfasser, alle rechtswissenschaftlichen Bestimmungen für das menschliche Leben, und es ist, wie er bemerkt, ein falscher Satz: daß alles Privatrecht unbedingt dem öffentlichen Recht weichen, daß ein Einzel- oder Gesammtwesen sein ganzes Recht dem öffentlichen Recht geradezu zum Opfer bringen müsse (II. S. 3. 315.) Diesem Gesichtspunkte gemäß ergeben sich für den besonderen Theil zwei Abschnitte, deren erster (S. 1 — 366) das Recht des Einzelmenschen als solchen, der zweite aber (S. 367 — 555) das gesellschaftliche Recht des Einzelmenschen behandelt. In die Lehre vom Recht des Einzelmenschen als solchen fallen, in fünf Hauptstücken, die Untersuchungen über das Recht der ganzen Person, über das Recht hinsichtlich der Bestandtheile des Menschen: Geist, Körper, hinsichtlich seiner Grundeigenschaften: Individualität, Gleichheit, Freiheit, Geselligkeit, Ehre; es folgt dann die Darstellung des Rechts der Geselligkeit nach seinen Hauptzweigen, sowohl überhaupt hinsichtlich des ganzen Organismus der menschlichen Gesellschaft, das Recht der Hülfeleistung, auf Unterstützung, des Zusammenwirkens, des freigeselligen Verkehrs, auf Treu und Glauben, der Zusammenkunft, des Vertragschließens, wie in Betreff der besonderen Arten und Rechte der Geselligkeit: Ehegenossenschaft, Familie, Freundschaft,

Blutsfreundschaft, Orts-, Stamm-, Volksgemeinde, Körperschaft und Berufsgenossenschaft, Vergesellschaftung; danach die Lehre vom Sachrecht und Sacheigenthum (S. 223—367), worin nach Feststellung des Begriffs und der Art des Eigenthums und Eigenthumsrechts und nach Widerlegung verschiedener Fehlversuche, das Eigenthum an Sachgütern zu begründen, auf die Entwicklung der Grundlagen der Rechtsordnung der Sachgüter ausführlich eingegangen wird; ferner folgt die Lehre vom Recht, hinsichts der Arbeit (nicht: auf Arbeit) und ihrer gesellschaftlichen Gliederung, und zuletzt hinsichtlich der Geistesarbeit oder vom geistigen Eigenthum. Die Abhandlung vom gesellschaftlichen Rechte des Einzelmenschen, gleichfalls in fünf Hauptstücken, enthält: das Forderungs-, Vertrags- und Gesellschaftsrecht, das Eherecht, das Rechtsverhältniß zwischen Aeltern uud Kindern, das Vormundschaftsrecht im eigentlichen Sinne, endlich das Erbrecht, und zwar dieses: als gesetzliches oder Intestaterbrecht, kraft letzten Willens, kraft Vertrags, über welche Gegenstände die neue Ausgabe besonders eingehend sich ausspricht, während die ältere sich darüber nur kurz gefaßt hatte.

Es ist vor Allem die richtige Erfassung der Aufgabe nach Ziel und Quelle und die Würdigung des Werths der Erkenntniß seines Gegenstandes, was einem Schriftsteller in der wissenschaftlichen Forschung seinen Platz anweist. Es steht aber die Rechts- und Staatswissenschaft in allen ihren Theilen auf der Erkenntniß der Vernunftbegriffe: Recht und Staat, Begriffe, „die von Zeit und Raum, Zufall und Willkür unabhängig und wie die Vernunft selbst und alle ihre Ideen nnd Gesetze unänderlich sind.“ Die Erkenntniß des Rechtsbegriffs, sagt der Verfasser, muß aus dem ganzen Wesen des Menschen geschöpft werden, aus dessen vernünftiger und sinnlicher Natur, mit Hinsicht auf alle Anlagen des Menschen und auf das Gesetz seiner Entwicklung. Das sogenannte Naturrecht würde daher passender Vernunftrecht heißen. Die Erforschung dieser Begriffe ist aber nicht eine besondere Privatangelegenheit des Rechtsphilosophen, sondern eine Sache jedes Rechtskundigen und Rechts-

verwalters, jedes Staatsmanns, der nicht unter seiner Aufgabe stehen will. „Zwar kommt der Rechtsidee, heißt es bei dem Verfasser, als solcher in ihrer Allgemeinheit keine unmittelbare formale Geltung zu, die Rechtsphilosophie kann nie ein Gesetzbuch ersetzen, aber sie hat eine innere Nothwendigkeit und Geltung; so wenig wie die menschliche Natur sich ausrotten läßt, so wenig auch der tief in ihr wurzelnde Rechtsgedanke. Die bestimmte Erkenntniß der reinen, einzigen, allgemeinen Wahrheit über Recht und Unrecht ist die erste und wesentlichste Vorbedingung zur vollen Verwirklichung des Rechts im Leben. Nur die Rechtsphilosophie vermag die Rechtspflege zu bewahren vor dem Vergessen ihrer hohen und heiligen Aufgabe, vor dem Herabsinken zu einer handwerksmäßigen Handhabung äußerer Satzungen als solcher, wohl gar vor freventlichem, von Gewinn- und Händelsucht bestimmtem Spiel mit ihnen. Die Rechtsphilosophie allein hat Vollständigkeit, insofern nur sie die allgemeinsten Grundsätze in sich faßt, die in keinem Falle ohne Hülfe lassen." Ohne Widerrede, „die wissenschaftliche Höherbildung und gründliche Durchführung der Rechtsphilosophie ist als eins der dringendsten Zeitbedürfnisse zu achten", denn sie ist eine der Wissenschaften, ohne welche die echte Politik, als die „Wissenschaft der Verbesserungen in der Rechts- und Staatsverfassung und Verwaltung", deren eine, nämlich ideale, Grundlage sie ausmacht, undenkbar ist. Der Grundgedanke des Rechts, der eine über allem geschichtlichen Wandel und Wechsel erhabene Wahrheit enthält, hat eine „heilende und versöhnende Kraft", indem er der Ueberstürzung im Rechts- und Staatsleben vorbeugt, die geschichtlich vorhandenen Gegensätze innerlich organisch vermittelt, in den Gegensätzen selbst das theilweis Wahre anerkennt und sie, von Einseitigkeiten und Uebertreibungen frei, in der idealen Wahrheit, die über jenen steht, zusammenfaßt.

Bei der Aufsuchung des Rechtsbegriffs geht Röder davon aus, daß das Recht eine bestimmte Beschaffenheit des menschlichen Lebens ist, nicht aber abzuleiten aus einer menschlichen Willkür, weder der Einzelnen noch der Ueberein-

kunft von Mehreren, vielmehr ist das Recht an sich selbst eine bindende Richtschnur und ein Gesetz für den sittlichen Willen und für die unter den Menschen zu stiftenden Verträge. Mit diesem Ausgange wird der sichere Boden für die ganze Rechtsanschauung gewonnen. Denn die Geltendmachung des Rechts beruht zu innerst auf sachlichem Grunde der menschlichen Natur und ist insofern unabhängig von der Gesinnung der Menschen, wodurch es eben geschieht, daß ein großer Theil der Rechtsforderungen, jedoch nicht alle, durch Zwangsmittel wirklich ertrieben werden können. Doch ist es jedenfalls falsch, wie gemeinlich von den Rechtsgelehrten geschieht, die Erzwingbarkeit zum allgemeinen Hauptmerkmal des Rechts zu machen, ein Irrthum, der von der negativ-äußerlichen Auffassung der Rechtsverhältnisse herrührt. Nur Aeußerlichkeiten, bemerkt der Verfasser mit Recht, können in der Regel einigermaßen erzwungen werden, am völligsten bloße Unterlassungen; Anderes mag mittelbar durch leiblichen oder geistigen Zwang abgenöthigt werden, Vieles aber ist gar nicht zu erzwingen (S. 211 f.). Die gemeine Rechtslehre, mit Vorurtheilen übersät, hat die ganze innere Rechtssphäre des Menschen, wohin kein Zwang reicht, sich entgehen lassen. Da der Rechtsbegriff ein gehaltlicher oder materialer, nicht ein bloß abstractformaler Begriff ist, so muß, um den Inhalt des Rechts zu finden, die ganze Bestimmung des Menschen, die innere und die äußere, die individuelle und die gesellschaftliche, in Betracht gezogen werden, was zunächst Sache der Ethik ist. Nun gliedert sich aber die menschliche Bestimmung in ein Ganzes von Zwecken des geistigen uub leiblichen Menschen, deren Erreichung von verschiedenartigen Bedingungen abhängig ist. Solcher Bedingungen unterscheiden wir im Allgemeinen zweierlei: die einen werden dem Menschen von Natur gewährt und hängen insofern von der freien Thätigkeit der Menschen nicht ab, die anderen hingegen lassen sich nur durch deren Zuthun herstellen. Das Ganze dieser an sich von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erreichung der menschlichen Bestimmung macht das Recht aus und die

allgemeine Forderung des Rechts besteht darin: „daß Jeder für sich und Andere, soweit er es vermag, diese Bedingungen beschaffen helfe." (S. 80.) Die bezeichneten Bedingungen sind nun offenbar vor Allem positive und leistende, keineswegs bloß negative, unsere Freiheit beschränkende, wie die Kantische Rechtsschule angenommen hat, und das aus dem Rechtsprincipe, als höchstem Erkenntniß-, Entscheidungs- und Bestimmungsgrunde, fließende Rechtsgesetz ist ebensowohl gebietend, wie verbietend. Auch erhellt sofort die Mangelhaftigkeit der ausschließlich formalen und positivistischen Rechtsanschauung, die das nackte Daseyn und die Form der zeitlichen Satzung des Rechts mit diesem selbst zusammenwirft. Vielmehr ist es wesentlich Aufgabe der Rechtswissenschaft: „den rechten Gehalt zu finden, der die Rechtsform erfüllen soll." (S. 90.) Der Rechtsinhalt aber ergiebt sich aus der Natur der verschiedenen Lebensgüter als der Zwecke, für deren Erreichung das Recht, in Uebereinstimmung aller Güter, bedingend ist. Und dieses Verhältniß der freien Lebensbedingtheit macht den wahren Rechtsgrund aus, woraus allein die rechtliche Forderung entspringt. Wo der Rechtsgrund fehlt, kann vernünftiger Weise kein Recht geschaffen und errichtet werden. Der Rechtsgrund also ist es, was den Umfang und die Grenze, folglich auch die zweckgemäße Dauer eines jeden Rechtes bestimmt. So ist das auf die Erziehung bezügliche Recht in dem durch die Gesetze der menschlichen Lebensentwicklung gegebenen Bedürfniß begründet; weiter aber als dies Bedürfniß reicht, kann und darf vernünftiger Maßen nicht erzogen werden, auch nicht länger, als es der wahre Zweck erfordert. Die Einsicht in das Wesen des Rechtsgrundes ist entscheidend für die Rechtsphilosophie. Niemals wird man mit rechtsphilosophischen Deductionen zum Ziel kommen, so lange man sich nicht überzeugt, daß jener Grund überhaupt ein wesenhaft sachlicher ist, so daß wir es für völlig unstatthaft erklären müssen, denselben im Allgemeinen in den bloßen Willen, oder in bloßen Vertrag, oder, wie Fichte wollte, in die Wechselseitigkeit der Rechtsleistungen, die eine gänzlich empirische Ein-

schränkung seyn würde, zu verlegen. Alle solche gemachte Feststellungen geben keinen wahrhaft verläßlichen Boden und entbehren des letzten Entscheidungsgrundes der rechtlichen Verpflichtung und der Beurtheilung über das, was wirklich Recht ist und nach dem Recht geschehen soll.

Auf dem Verständniß des Rechtsbegriffs beruht die richtige Auffassung des Staates und seines Zweckes. Röder faßt den Staat als Rechtsstaat, wodurch seine Ausdehnung und Grenze bezeichnet wird. Nur muß bei der Definition des Staates, als der gesellschaftlichen Veranstaltung zur Verwirklichung des Rechts, jede unvollständige und oberflächliche Rechtsvorstellung ferngehalten werden, widrigenfalls würde man bei der kümmerlichen Ansicht von einem sogenannten Nothstaate anlangen, womit in der Gegenwart ebensowenig im wirklichen Staatsleben, wie in der Wissenschaft, voranzukommen ist. Von allen Seiten dringt das Bedürfniß heran, dem Staat seinen vollen Umfang und seine gebührende Grenze zu geben. In dem Umfange des Staates liegt das öffentliche Rechtsleben für alle Theile der menschlichen Bestimmung; die staatliche Ordnung und Thätigkeit hat sich daher zwar auf alle wesentlichen Zwecke und Güter des Menschenlebens zu beziehen, aber nur von Seiten der Rechtsbedingtheit derselben. Es beruht auf einer Verwirrung der ethischen Grundbegriffe, wenn man in neueren Zeiten eine Vorstellung vom Staat wieder aufgefrischt hat, welche den Staat mit dem gesammten, allumfassenden Gesellschaftsganzen sittlicher Gemeinschaft und Ordnung unter den Menschen verwechselt; die Durchführung dieser übermäßigen Staatsansicht würde den bedeutendsten Gewinn, den wir den vielfachen Besserungen im Staatswesen verdanken, wieder in Frage stellen, würde den gesunden Bildungsgang wieder zurückdrängen und durch und durch erschüttern. „Am gefährlichsten, sagt unser Verfasser, sind jene Ansichten vom Staat, wonach diesem eine viel zu umfassende Aufgabe gegeben wird, in der unmittelbaren Beförderung aller Zwecke der Menschheit, oder wie Andere es mißverständlicher ausdrücken, des Glücks und Nutzens der Gesellschaft, oder

kurz des Gemeinwohls.“ Bei einer solchen schrankenlosen Staatswaltung sind „vielfache vormundschaftliche Eingriffe in die wesentliche Selbständigkeit des Rechts- und Freiheitskreises der Einzelnen und Vereine im Staat und sogar in das Gebiet des Inneren, der Ueberzeugung und des Gewissens, unvermeidlich. Die Geschichte lehrt, wie oft dies geschah unter dem Aushängeschild des öffentlichen Wohls, des gemeinen Besten, der Beglückung des Volks, bald durch einköpfige, bald durch vielköpfige Gewaltherrscher, z. B. durch den Wohlfahrtsausschuß zur Zeit der französischen Umwälzung.“ (S. 216 f.) Wir stimmen dem Verfasser völlig bei, wenn er sagt, daß die Verwechslung des Staats mit der menschlichen Gesellschaft dahin führe, daß der Mensch, den das Christenthum über den Staatsbürger erhoben hatte, letzterem wieder zum Opfer gebracht werde. Die richtige Ahnung, daß die Geschichte auf einen höchsten, allumfassenden Verein für die gesammte Menschenbestimmung hinziele, hat die übereilte Annahme erzeugt, als sey dieser allumfassende Verein der Staat, da diesem doch nur eine bestimmte Theilaufgabe in dem Ganzen der menschlichen Bestimmung zusteht. Es ist das ein nicht weniger verderblicher Irrthum, als der andere, der ihm gegenübersteht, wonach man die Kirche, als Gottesstaat, für solch einen Allverein unter den Menschen gehalten hat, denn der Zweck der Kirche ist ebenfalls ein ganz bestimmter und begrenzter. Durch den Umsturz der organischen Unterschiede und Grenzen wird aber offenbar die Lebensentwicklung in allen ihren Kräften und Werken auf's bedenklichste gefährdet. Die Geschichte, sagt der Verfasser, läßt uns wahrnehmen, „daß Kirche und Staat reihum ihre eigentliche Hauptaufgabe überschritten haben, sodaß sie nicht bloß die Ueberwachung, sondern sogar die unmittelbare Leitung und Bevormundung aller übrigen menschlichen Strebungen und Thätigkeitsgebiete sich zuzutheilen versuchten. So die Kirche besonders im Mittelalter und im Orient, so der Staat besonders in der neueren Zeit.“ Es sind das aber geschichtliche Zustände, die wohl in der Entwicklung der Völker und der Menschheit eine vorübergehende zeitliche Berechtigung gehabt haben, aus

denen aber niemals der reine und volle Begriff des Staates selbst abgezogen werden kann. Ohnehin würden solche Thatsachen „gleich stark für die Kirche, wie für den Staat sprechen" und können nicht beweisen, „daß grade der Staat, sey es auch nur für jetzt und einstweilen, geschweige überhaupt, also auch für die Folge, in seinem Recht seyn würde, wenn er in alle menschlichen Angelegenheiten vorschreibend und zwingend sich einmischen wollte, wenn demnach von Obrigkeit wegen die höchste Entscheidung gegeben werden sollte in Sachen der Religion und Sittlichkeit, der Wissenschaft und Kunst, der Gewerbe und des Handels. Die den früheren Verhältnissen angemessene einheitliche Leitung und Bevormundung des Gesammtlebens der Gesellschaft ist nicht ferner gerechtfertigt und ist nicht die bleibend richtige Lösuug der Aufgabe der gesellschaftlichen Organisation. Der Zeitabschnitt der übermäßigen Kraftentwicklung der Staaten ist vorüber" (S. 221 ff.) Verkehrt ist auch das gewöhnliche Zusammenwerfen des Staatszweckes mit dem Zwecke des Volkes. Die menschliche Gesellschaft, wird bemerkt, und das Volk sind mehr als Staat; das Volk, als eine „wirkliche Persönlichkeit" ist bestimmt, „nicht nur, zum Staat vereint, für das Recht zu wirken, sondern in jeder Richtung, für alle Güter des menschlichen Lebens." Sollte die Staatsobrigkeit die Linie des Verfahrens, wonach ihr nur Unterstützung aller selbständigen Lebensgemeinschaften von außen zusteht, nicht einhalten, sondern versuchen, sich gradezu an ihre Stelle zu setzen, so würde die ganze Gesellschaft mit allen innerlich so grundverschiedenen Richtungen ihres Lebens, z. B. als Kirche, im Staat untergehen, und anstatt zu einer wahrhaft lebendigen Einheit und Gliederung zu gelangen, nur die Scheinordnung einer rein äußerlichen und mechanischen Einheit und Einfachheit mit größter Gefährdung der höchsten Güter des Daseyns erkaufen. In Hinsicht der Religion kann es überhaupt nie die Aufgabe des Staates seyn, selbst seine Angehörigen religiös oder kirchlich zu machen, sowenig als er gute Sitten, Wissenschaftlichkeit und Kunstsinn schaffen kann. Wohl aber soll er die Bedingungen gewähren,

unter denen allein das Eine wie das Andere möglich wird. Namentlich, wo von selbst eine religiöse Ueberzeugung sich stark genug erwiesen hat, um eine Mehrheit von Menschen ein festes und dauerndes geistiges Band zu schlingen, da liegt es dem Staate ob, dieser Ueberzeugung, als einer zugleich gesellschaftlichen, kirchlichen, Beachtung, Schutz und Unterstützung zu Theil werden zu lassen. Aber- und Unglaube, zumal Gottlosigkeit und Selbstvergötzung, die heute an der Tagesordnung sind, haben darauf mithin keinen Anspruch, weil sie überhaupt nur taugen, die Menschen zu entzweien, nicht sie zu verknüpfen." (S. 230.) Nach demselben Grundsatz ist das Verhältniß des Staates zu bestimmen zur Sittlichkeit, zur Erziehung und zum Unterricht, obwohl man letzteren jetzt gemeiniglich, aber irriger Weise, zu einer bloßen Staatsangelegenheit umwandeln möchte, da doch der Staat um nichts mehr zum Lehrer als zum Prediger oder zum Gewerbs- und Handelsmann sich zu machen hat; imgleichen das Verhältniß des Staates zu den schönen und nützlichen Künsten, zu der Gütererzeugung, zum Verkehr. Die von Röder in den Hauptzügen vorgetragene Staatsidee, fruchtbar in allen ihren Folgerungen, ist zwar in der Rechtsphilosophie nicht neu, sie wird aber noch immer nicht in dem Grade beachtet und wissenschaftlich verwerthet, als sie verdient. Die Verwirrung, welche entsteht, wenn man den Staat an die Stelle der ganzen öffentlichen sittlichen Ordnung unter den Menschen setzt, waltet noch in manchen Köpfen, die sich und andere durch glänzende aber sehr oberflächliche Vorstellungen von dem Wesen des Staates täuschen. Namentlich hat die Lehre von dem Aufgehen der Kirche in dem zum allgemeinen sittlichen Gemeinwesen erweiterten Staate viele Anhänger. Nun würde aber ein solches Aufgehen der religiösen Gesellschaftsordnung im Staate nicht minder verderblich seyn, als es das Verschwinden des Staates in einer hierarchischen Gesellschaftsordnung wäre; in dem einen wie in dem anderen Falle wäre Verkümmerung des verschlungenen gesellschaftlichen Organes und fernerhin völlige Mißbildung und Erstarrung der Geschichte die Folge. Der bezeichnete Irrthum,

zu dessen Ausbreitung sogar übrigens tiefsinnige Schriftsteller beigetragen haben, beruht auf gänzlichem Mißverstehen des Wesens der menschlichen sittlichfreien Gemeinschaft und der öffentlichen Gesellschaftsform, die durchaus ein organisirendes, die autonomen Lebensgebiete erhaltendes und harmonisch aufbauendes, in keinem Fall ein sie erdrückendes und absorbirendes Princip ist. Das will freilich denen nicht einleuchten, die mit flachen Abstractionen oder mit auflösender Dialektik an solche Untersuchungen gehen. Sollten sich aber am rechten Orte Diejenigen, welche den Staat ohne Kirche aber mit einer in ihm aufgegangenen Religion haben wollen, von Denen in's Schlepptau nehmen lassen, welche einen Staat sowohl ohne eine Kirche wie auch ohne Religion in oder neben ihm begehren, so wird man es alsdann mit verbundnen Kräften weit bringen können. Die gemeine zeitungsläufige Staatsschablone, die eben so sehr der Geschichte wie aller tieferen philosophischen Erkenntniß den Rücken kehrt, zeigt sich überall unfähig zu beseelen, zu organisiren und zu individualisiren; sie kommt in den brennendsten Fragen nicht zum Ziel, wie in dem Verhältniß des Staats zur Kirche, zur Schule, zur Gemeinde, zum Sachgüterwesen, in der Bestellung der Ordnung für Gewerbe, für Verkehr, und stürzt sich durch voreiliges Vorangehen und voll hastiger Parteisucht in immer ärgere Schwierigkeiten. Wir finden in Röder's Schrift nicht nur durch klare und überzeugende Darlegung der Rechts- und Staatsidee im Allgemeinen die wissenschaftlichen Mittel zur Berichtigung der gerügten Irrthümer und ihrer Folgen, sondern auch zahlreiche Aufklärungen über die speciellsten Fragen der Gesetzgebung und die Vorkommnisse der täglichen Wirklichkeit; weshalb wir sein Buch insbesondere auch der Aufmerksamkeit der Staatsmänner empfohlen haben möchten, denen, dünkt uns, darin eine tiefere und gehaltvollere Anregung geboten wird, als in den herkömmlichen haltlosen Abstractionen aus dem Satzungsrecht und aus der Geschichte, die für die Lösung der praktischen Bedürfnisse unserer Gegenwart den Schlüssel nicht besitzen. —

Es sey schließlich gestattet, noch einzelne Punkte aus den angezeigten Schriften herauszuheben. Vor Allem die Begründung des Strafrechts, das im Naturrecht beim Freiheitsrecht zur Sprache kommt. Der Verbrecher ist als ein „sittlich und rechtlich Unmündiger," und der Strafzweck als „Nacherziehung" anzusehen. In der Strafe, als Besserungsmittel, wird dem Verbrecher sein wahres Recht zu Theil. Hieher gehört besonders die erste Abhandlung der Schrift vom Strafvollzug: „ob die Strafe ein Uebel seyn müsse." Den Ausdruck: daß der Verbrecher ein „Unmündiger" sey, müssen wir jedoch beanstanden. Im Verbrecher kommt oft weit mehr als Unmündigkeit zu Tage; er ist vom Guten abspenstig, oft ruchlos, ein Feind des Rechten und Verräther der Pflicht, die Nacherziehung hat dann eine Umbildung und Herstellung des Verkehrten und Mißgestalteten zu leisten; die Bosheit ist oft nur zu mündig. — Ueber die jetzt beliebte „freie Mitbewerbung," einen „ungenügenden Grundsatz der jetzigen Volkswirthschaft," (II. S. 303) haben wir an verschiedenen Stellen Treffendes gefunden. Die Grundsätze für die Regelung und Einschränkung des Sondereigenthums zum gemeinen Besten bieten viele neue Gesichtspunkte (S. 308 ff); desgleichen, was über Berufsgenossenschaft gesagt wird, über die s. g. Organisation der Arbeit, über die Gefahren der Geldmacht, über Gesammtbürgschaft. Daß neben den Zwang- und Bannrechten auch der Studienzwang seinen Platz findet, ist folgerichtig. Wir rechnen dahin auch insbesondere den Seminarzwang für Theologen und die allbekannten indirecten Zwangsmittel durch vom Staat bestellte Examinatoren, die zugleich begünstigte Hauptlehrer sind, namentlich wo die Prüfungen nicht öffentlich sind. — Die Abhandlung über den Rechtsgrund des Eigenthums (II. S. 241 ff. 266 ff. 283 ff.) ist von eingehender Schärfe. Durch Darlegung des Verhältnisses des Rechts zum Vertrage (II. S. 376 ff.) werden die Systeme, welche das Recht durchweg auf Vertragung errichten wollen, widerlegt. Auf's ein-

leuchtendste wird die Bedeutung der Formen im Rechtsleben (II. S. 422 f.) hervorgehoben, was ohne Zweifel denen, insbesondere den neuesten Freunden der Philosophie der Umkehr, misfallen wird, welche in dem Irrthum stecken, als verachte die Philosophie des Vernunftrechts die Formen der Rechtssetzung und der realen Geltung des Rechts, und als sey sie überhaupt, vorzüglich wenn sie Urrechte des Menschen annimmt, radicalen und revolutionären Geblüts, während die wahre Rechtsphilosophie uns erst recht zur Erkenntniß des Grundes und Werthes der gesetzlichen, gleichfalls urrechtlich gesicherten Rechtsformen verhilft. — Die Bemerkung über den an sich vernünftigen Gesammtwillen in einem Gesellschaftsganzen, wie Ortsgemeinde, Staat, der aber nicht immer wirklicher Gesammtwille ist, werde hier noch berührt. „Niemals, heißt es, darf in Wirklichkeit der unrechtliche Wille dem rechtlichen gleichgelten und, wenn er der Wille der Mehrheit ist, den Ausschlag geben, sondern die an Einsicht und Willensgüte überwiegende Minderzahl leitet und regiert die Mehrzahl, kraft Vormundschaftsrechts, als Werkzeug des vernünftigen Sammtwillens," was der Verf. in einer älteren Schrift: „Grundzüge der Politik" schon erörtert hatte (II. S. 448). — Sehr richtig werden die gemischten Ehen als ein menschheitliches Erziehungs- und Bildungsmittel, um die Schroffheit der religiösen Unterschiede zu heben, bezeichnet (S. 470). Aus der Lehre vom Erbrecht weisen wir hin auf die Darlegung des Rechtsgrundes des Erbrechts und auf die Beurtheilung des Erbvertrags, den der Verf. im Allgemeinen, als einen Widerspruch einschließend, verwirft, und nur in besonderen Fällen, wie unter Ehegenossen, zuläßt. — In allen diesen und ähnlichen Untersuchungen, steht der Verfasser, im vollen Bewußtseyn der reinen und allgemeinen Wissenschaft des Rechts, zugleich auf dem Boden der geschichtlichen Wirklichkeit, und verfügt über einen reichen Stoff aus der Kunde der Gesetzgebungen, der Gebräuche und der Lebensbeobachtung.

Schliephake.

Le Matérialisme contemporain en Allemagne. Examen du système du docteur Büchner par Paul Janet, membre de l'Institut, professeur suppléant à la faculté des lettres de Paris. Paris, Germer Baillière, libraire-editeur, 1864, IX u. 182 S. 8.

Es ist gewiß ein erfreuliches Zeichen der Zeit, daß in Frankreich, dem alten Heerde eines oberflächlichen und frivolen Materialismus, nicht nur die genauere Kenntniß der deutschen Philosophie wirkliche Fortschritte gemacht hat, sondern auch eine tiefere und ideale Anschauung des Zusammenhanges und Wesens aller Erscheinungen an die Stelle der unbegründeten und unphilosophischen Hypothesen der französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts getreten ist. Das vorliegende Buch des gelehrten, um die Philosophie in Frankreich durch eine Reihe gediegener Schriften sehr verdienten Herrn Verfassers liefert den schönsten Beleg hiefür. Mit dieser Schrift geht von Frankreich, in welchem sich alle Lebensadern des Materialismus im vorigen Jahrhunderte mündeten, eine umsichtige, erschöpfende und scharfsinnige Kritik der neuern deutschen materialistischen Theorien aus. Nach einer kurzen Vorrede, in welcher über die Entstehung des Buches Rechenschaft gegeben wird, behandelt der Herr Verf. in acht Abschnitten 1) die Philosophie in Deutschland seit Hegel (S. 1—19.), 2) Darstellung des Büchner'schen Systems (S. 20—33.), 3) Kritik des Systems. Von der Materie im Allgemeinen (S. 34—46.), 4) die Materie und die Bewegung (S. 47—78.), 5) die Materie und das Leben (S. 79—91.), 6) die spontanen Zeugungen (S. 92—115), 7) die Materie und die Gedanken (S. 116—130.), 8) die End- oder Zweckursachen und die Umbildung der Arten (S. 131—182.). Die Schrift ist aus zwei im August und December des vorigen Jahres in der Revue des deux mondes erschienenen Artikeln des Hrn. Verf. entstanden, indem er denselben noch andre wichtige Zusätze beifügte. Das Werk soll in dieser neuen Gestalt eine vollständige Kritik des Büchner'schen Werkes: Stoff und Kraft, geben, welches in einer französischen Uebersetzung auch in Frankreich einen

nicht unbedeutenden Erfolg hatte. „Der Materialismus, der zu uns von Deutschland zurückkommt, sagt der Hr. Verf. in der Vorrede S. VI, ist gewiß eine der sonderbarsten Erscheinungen unserer Zeit. Bis jetzt war dieses große Land dem Mysticismus und Idealismus ergeben, es hatte den Atheismus nur bei den Abendessen Friedrichs des Großen kennen gelernt, deren Gäste größtentheils Franzosen waren. Diese plumpe Philosophie (cette philosophie grossière), die wir damals in Deutschland verbreiteten, schicken uns die Deutschen heute wieder zurück. Sie sind müde für empfindsame Träumer zu gelten, und wollen nun auch von ihrer Seite die Seele, Gott, alle alten Vorurtheile abfertigen. Selbst bei diesem ihrem Geiste so sehr widersprechenden Beginnen bewahren sie noch eine ihrer traditionellen Eigenschaften, die Reinheit, die Ehrlichkeit, die gänzliche Freiheit von Verstellung und Heuchelei. Es ist ein Glück für die Kritik, wenn sie die Sachen nur zu nehmen hat, wie man sie ihr sagt, ohne sie unter der Decke suchen zu müssen." Es wird schon in der Vorrede ganz richtig bemerkt, daß die neuen Theorien und Resultate der Naturwissenschaften nicht als Belege für das gebraucht werden können, was durch sie im Büchner'schen Werke erwiesen werden soll, für die Wahrheit des Atheismus. Der Herr Verf. fragt S. VII nach der Ursache der gewiß merkwürdigen Thatsache, daß der Materialismus in Deutschland sich in so auffallender Weise hervorthut und so erstaunliche Fortschritte macht. Er ist nicht der Ansicht der Materialisten, daß die Ursache in der Erfahrung, in der Beobachtung der Thatsachen, in der wahren wissenschaftlichen Methode liege. „Ohne Zweifel, behauptet er ganz richtig, sagt die unmittelbare Erfahrung über den Materialismus nichts aus. Es ist nicht ihre Sache, die ersten Principien zu untersuchen. Zur Bestätigung des Materialismus braucht man Schlüsse, Hypothesen, Induktion, eben so sehr als in der entgegengesetzten Lehre." Er leitet den Erfolg des Materialismus von dem natürlichen Hange des menschlichen Geistes nach Einheit her, und findet diesen Hang gerade in unserer Zeit äußerst mächtig. Alles soll durch „eine einzige Ur-

sache, eine einzige Erscheinung, ein einziges Gesetz erklärt werden. Wenn auch ein solcher Hang nützlich und nothwendig ist, weil es ohne ihn keine Wissenschaft gäbe, so ist er dennoch der Grund vieler Irrthümer. „Wie viele eingebildete Analogien, heißt es S. VIII, wie viele wichtige Auslassungen und Wahngebilde hat in der Philosophie die Liebe zu einer leeren Einfachheit oder Einheit hervorgebracht!"

Der erste Abschnitt giebt einen kurzen Ueberblick der deutschen Philosophie seit Hegel. Referent kann sich mit den harten Worten, mit welchen der Herr Verf. die Darstellung unserer neuesten deutschen Philosophie beginnt, unmöglich einverstanden erklären. Sie lauten S. 1 ff. also: „Eine große Umwälzung der Gedanken hat in Deutschland seit der Zeit stattgefunden, in welcher die Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart mit so vielem Glanz die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts einweihten. Heute sind diese großen Namen, die man in Frankreich zu unserer Bewunderung als die Muster des freien Gedankens und einer hochherzigen Kühnheit aufstellt, in Deutschland verjährte und kaum geachtete Namen. Man behandelt sie beinahe wie die Philosophen von Amtswegen und einige gehen so weit, sie Charlatane zu nennen. Höret den finstern und pessimistischen Schopenhauer, der in der alten thätigen Handelsstadt Frankfurt die Einbildung hatte, das buddhistische Nirvana zu erneuern. „Hört ihn von Hegel und den Philosophen seiner Schule sprechen!" Nun folgen bekannte Schimpfstellen aus Schopenhauer's Werken, die man mit noch viel stärkeren bereichern könnte. Daran reiht sich nun der Schlußsatz: „So spricht Schopenhauer, einer der beliebtesten deutschen Philosophen seit zehn Jahren."

Für's Erste ist der Materialismus in Deutschland als philosophisches System nicht so herrschend und allgemein verbreitet, wie solches in der Vorrede angedeutet wird. Man muß hier zwischen den Werken der Philosophen und der Naturforscher vom Fach unterscheiden. Bei letzteren hat allerdings die materialistische Anschauung mehr Wurzel gefaßt, als dieses in

früheren Zeiten der Fall war. Bei den ersteren ist die ideale Anschauung noch immer die vorherrschende. Allerdings hat seit Hegel's Tod eine Gedankenumwälzung in der Philosophie statt gefunden. Aber deshalb sind Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart keine „verjährten und kaum geachteten Namen.“ Alle unsere Philosophie geht, so verschieden sie sonst in Auffassung und Entwicklung der Principien seyn mag, von Kant aus. Selbst Schopenhauer nimmt ihn zum Ausgangspunkt. Wie groß die Verehrung gegen J. G. Fichte in Deutschland ist, hat das Jubelfest von 1862 gezeigt, und die meisten neueren Anschauungen greifen entweder, wenn auch unter Modifikationen, auf die Schelling-Hegel'sche Identitätslehre, oder auf die Herbart'sche Grundlage zurück. Man kann die unsterblichen Leistungen großer Denker achten, ohne deshalb unbedingt ihrem Systeme anzuhängen. Philosophen werden nicht mißachtet, wenn man die ihnen gebührende Achtung auf das vernunftgemäße Maaß zurückführt. Man ist in Deutschland allmälig zur Ueberzeugung gelangt, daß man nicht in einem einzigen ausschließenden Systeme das Heil für die Philosophie zu suchen hat. Man unterscheidet zwischen der unsterblichen Philosophie und den der Endlichkeit anheimfallenden Philosophien. Der Baum lebt fort, wenn auch die Blätter abfallen und später knospenden Raum geben. Ein lebendiger Eklekticismus und Kriticismus ist an die Stelle des blinden Anbetens getreten. Man kann zum Belege der Mißachtung unserer bedeutendsten Denker nicht die Beschimpfungen Hegel's durch Schopenhauer anführen, da diese nirgends Anklang, sondern im Gegentheil selbst unter den Gegnern der Hegel'schen Lehre die entschiedenste Mißbilligung gefunden haben. Gewiß gehört Schopenhauer nicht, wie der Herr Verf. will, zu denjenigen Philosophen, welche seit zehn Jahren den meisten Beifall in Deutschland haben (l'un des philosophes les plus goutés en Allemagne depuis dix ans). Vor zehn Jahren wurde man erst auf ein Buch von Schopenhauer (die Welt als Wille und Vorstellung) durch die Briefe des Dr. Frauenstädt über die Schopenhauersche Philosophie (1854)

und durch einen Artikel in der Westminster Review aufmerksam. Man war aber und ist bis auf diese Stunde, worin beinahe alle Journale und öffentlichen Kritiken der verschiedensten Richtung übereinstimmen, weit entfernt, dem baroken, excentrischen und pessimistischen Systeme Schopenhauer's irgendwie beizutreten, geschweige denn dessen plumpe und rohe, von der selbstgefälligsten Arroganz zeugende Ausfälle gegen Fichte, Schelling, Hegel und andere Philosophen des ersten Ranges zu billigen. Man kann wohl das Urtheil am füglichsten umkehren und Schopenhauer zu denjenigen zählen, welche die wenigsten Anhänger und die geringste Billigung finden. Wenn man nun auch Herrn Büchner als Repräsentanten des neuern deutschen Materialismus hinstellen kann, so folgt daraus noch lange nicht, daß er Philosoph und Repräsentant unserer jetzigen Philosophie ist. Darum kann man auch mit dem Herrn Verf. bei der Beurtheilung philosophischer Zustände in Deutschland nicht das Gewicht auf eine Stelle legen, welche er aus der Schrift Büchner's anführt: „Unsere neuern Philosophen, heißt die Stelle S. 3., wärmen gerne alten Kohl auf und geben ihm neue Namen, um uns als die letzte Erfindung der philosophische Küche zu dienen.“ Wenn man auch mit dem Herrn Verf. aus diesen „plumpen Worten“ (par ces grossières paroles) schließen will, daß es „überall das Schicksal derjenigen, die einen Augenblick geherrscht haben, ist, verachtet und verhöhnt zu werden,“ so ist man schwerlich berechtigt, daraus zu schließen, daß heut zu Tage die Pantheisten und Idealisten in Deutschland „nicht mehr geachtet sind.“ Das Urtheil des Dr. Büchner ist nicht das Urtheil des Publikums. Auch sind in Deutschland nicht alle Idealisten Pantheisten. Die Frage nach der Ursache solcher Urtheile über die deutschen Philosophen des ersten Ranges in dem materialistischen Werke Büchner's führt unsern Herrn Verf. zu einer kurzen übersichtlichen Darstellung des Entwickelungsganges der neueren deutschen Philosophie seit dem Tode Hegel's, welcher unrichtig auf 1832 anstatt 1831 (14. Novbr.) gesetzt wird. Refer. möchte übrigens, was in dieser Darstellung geschieht, Schopenhauer

nicht den „tiefen“ nennen (le profond et amer Schopenhauer, S. 3.). Denn schwerlich wird man dieses Prädicat demjenigen zukommen lassen können, der einen blinden Willen für das Wesen aller Dinge hält. Aus dieser ziemlich oberflächlichen Darstellung wird ein deutscher Philosoph nur so viel ersehen, wie man selbst unter den bedeutendsten Denkern in Frankreich die deutsche Philosophie auffaßt. Der Anfang wird mit einer Charakteristik der althegelschen und junghegelschen Schule, so wie des zwischen den Extremen dieser beiden Schulen schwebenden Juste milieu gemacht. Es wird eine linke und rechte Seite und eine Mitte zwischen beiden unterschieden. Die erste wird als Atheismus, die zweite als Theismus, die dritte als Pantheismus bezeichnet. An die Spitze der linken Seite des Hegelthums werden Michelet in Berlin und Strauß gestellt, während doch schon Feuerbach in seiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele 1830 in dieser Richtung vorgegangen war. Daß man mit den oben angeführten Namen diese Parteien nicht gehörig zu bezeichnen im Stande ist und ihnen leicht Unbegründetes vorwirft, sieht man schon aus der Charakteristik derjenigen, welche als Häupter der Linken genannt werden, Michelet und Strauß. Sie setzten, heißt es S. 5., zwei Punkte in der Lehre fest, daß Gott nur im Menschen persönlich und die Seele nur in Gott unsterblich sey. Gewiß kann man eine solche Ansicht nicht Atheismus nennen und auch nicht unter die Kategorie dieser Richtung bringen. Nicht nur darin blieben diejenigen, die der angedeuteten Michelet-Strauß'schen Ansicht im Hegel'schen Lager huldigten, Hegel's Philosophie treu, daß sie, wie der Herr Verf. richtig bemerkt, den Gedanken und die Natur, die Logik und die Physik, den Geist und die Materie unterschieden, sondern auch in den beiden angeführten Punkten von der Unpersönlichkeit Gottes und von der Vergänglichkeit des Einzelbewußtseyns, welche entschieden im Wesen der Hegel'schen Philosophie begründet sind Es wird sodann auf die weitere Entwickelung des Junghegelthums durch Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge hingewiesen. Friedrich Richter von Magde-

burg, dessen populär gehaltene Schriften gegen die Unsterblichkeit: „die Lehre von den letzten Dingen“ und „neue Unsterblichkeitslehre,“ Breslau 1833, das größte Aufsehen machten und zu den ersten dieser negativen Richtung gehörten, wird nicht erwähnt. Die politische Richtung der Hegel'schen Linken und die Reaction von 1850 werden daran geknüpft, der Uebergang auf Schopenhauer gemacht. „Dieser Philosoph, heißt es S. 9., gehörte noch zu sehr der Bewegung an, die er bekämpfte. Er ist ein Idealist, der sich augenscheinlich an Kant und selbst an Fichte anschließt und von dieser Seite sind seine Lehren offenbar verjährt. Wo ist die Zeit in der man im Ernste ähnliche Sätze schreiben und ihnen Glauben verschaffen konnte, wie: Ich bin, weil ich seyn will? Außerdem muß man in den Geheimnissen der philosophischen Phraseologie in Deutschland sehr bewandert seyn, um den etwaigen Unterschied zwischen dem absoluten Willen, der nach diesem Philosophen das Wesen der Welt ist, und dem absoluten Gedanken der Hegelschen Schule zu begreifen. Ein Wille ohne Bewußtseyn und ein Gedanke ohne Bewußtseyn scheinen mir viele Aehnlichkeit zu haben und sind nichts Anderes als die instinctive und immanente Thätigkeit des absoluten Wesens. Einen positiveren Boden gaben in Deutschland die Physiologie und die Naturwissenschaften. Doch hatten auch Naturforscher, wie Oersted, Oken, Burdach, Carus und selbst Müller, eine ideale Richtung. Schon Göthe warnte daher vor einer einseitigen aprioristischen Construction der Natur. Die Naturphilosophie verlor durch solche aprioristische Speculationen ihren Credit. „Die Naturwissenschaften, fährt der Herr Verf. fort, haben das Scepter wieder gewonnen, welches die idealistische Philosophie abzutreten genöthigt wurde: sie haben nun ihre Philosophie, die keine andre ist — man muß es sagen — als der Materialismus. Das Haupt und der Förderer dieser neuen Bewegung ist Moleschott. Offenbar reicht die Schule Moleschott's der Schule Feuerbach's die Hand. Diese hat die andere möglich gemacht; aber es ist ein großer Unterschied zwischen beiden; beide haben einen ganz verschiedenen Ur-

sprung. Die Schule Feuerbach's hat einen Hegel'schen Ursprung; sie ist aus der Dialektik hervorgegangen; ohne Zweifel gelangt auch sie zum Materialismus, aber dieses geschieht durch Deduktion, durch die logische Gedankenfolge. Es ist ein abstracter Materialismus, von atheistischem Fanatismus und einer mit Täuschung vermischten Politik begleitet. Proudhon vertritt bei uns wohl diese Art von räsonnirender, gewaltthätiger und chimärischer Philosophie. Der Materialismus Moleschott's und seiner Freunde hat einen ganz andern Charakter; es ist ein physiologischer Materialismus, auf die Wissenschaft, die positiven Kenntnisse, die Erfahrung gestützt. Die neue Schule gleicht vielmehr der Schule des Cabanis, Broussais und Littré. Das, was Feuerbach liebte, ist der revolutionäre Geist; das was Moleschott beseelt, ist der positive Geist, der Geist der Wissenschaften. Mit einem Worte, es ist die Vergeltung, welche der Empirismus an dem Wahnsinn der rationellen Speculation a priori nimmt."

Der Materialismus hat in Deutschland in der Philosophie nie das Scepter geführt. Nicht die Philosophen waren es, welche die materialistischen Lehren adoptirten, sondern die Naturforscher und auch von diesen nur ein Theil. Es ist nicht allein der längst überwundene einseitige Versuch der Schelling'schen Naturphilosophie, die Natur a priori zu construiren, welcher das Wesen der deutschen Philosophie ausmacht.

Wie tüchtig wurde die kritische Erforschung der Geschichte der Philosophie durch Brandis, Zeller, Feuerbach, Erdmann, Kuno Fischer, Ueberweg u. A. behandelt, wie vieles ist im Gebiete der Logik und Psychologie, der Rechts- und Moralphilosophie, wie in der Geschichte der Philosophie, frei von Jung-Hegelschen Auswüchsen, seit Hegel's Tode geschehen! Die Constructionen der Natur a priori machen nicht Wesen der deutschen Philosophie aus. Zu keiner Zeit hat der Materialismus in Deutschland das Scepter als Philosophie gewonnen, nicht einmal in der Naturwissenschaft, wie die Verhandlungen zwischen Moleschott und dem berühmten Chemiker

Liebig zeigen, wie aus den Schriften von C. G. Carus, Rudolph Wagner, Lotze, H. J. Fichte, Ulrici, Schultz-Schultzenstein und vielen andern nachgewiesen werden kann. Zu keiner Zeit war Moleschott das Haupt einer Philosophen-Schule in Deutschland, wohl aber ein namhafter Vertreter einer einseitigen Richtung in der Naturwissenschaft. Kaum wird man irgendwie den philosophischen Geist Moleschott's den positiven, den Feuerbach'schen den revolutionären und negativen zu nennen einen hinreichenden Grund haben. Moleschott verhält sich gegenüber der übersinnlichen Welt so negativ, wie Feuerbach. Auch hat jener nie etwas Positives in der Philosophie, wohl aber in der Naturwissenschaft geleistet, während Feuerbach's Arbeiten, besonders die historischen über Franz Baco von Verulam, Bayle, Spinoza, Leibniz, einen bleibenden Werth in der Philosophie haben. Auch ist das negative Verhalten Feuerbach's in Bezug auf den Glauben an persönliche Unsterblichkeit, an einen von der Welt verschiedenen Gott noch lange nicht revolutionär. So wenig Refer. ein Freund der Feuerbach'schen Theorie ist — und er hat dieses in einer besondern Schrift: „Autolatrie, ein Geheimniß der Jung-Hegel'schen Philosophie" öffentlich ausgesprochen, — so muß er die freie wissenschaftliche Forschung gegen den Vorwurf revolutionären Treibens in Schutz nehmen. Sagt doch so richtig der Forscher Franz Baco (Nov. organ. I, 90.): Magnum certe discrimen inter res civiles et artes; non enim idem periculum a novo motu et a nova luce. Verum in rebus civilibus mutatio etiam in melius suspecta est ob perturbartionem, cum civilia auctoritate, consensu, fama et opinione, non demonstratione nitantur. In artibus autem et scientiis tamquam in metalli fodinis omnia novis operibus et ulterioribus progressibus circumstrepere debent.

Der Hr. Verf. geht sodann zur Darstellung der weiteren Entwickelung der materialistischen Fragen in Deutschland in den Schriften von R. Wagner, Carl Vogt, Büchner und Spiez über, und hebt als den Repräsentanten des neueren deut-

schen Materialismus Büchner's Buch: **Stoff und Kraft** hervor. Er sagt von dieser Schrift Büchners S. 13: „Sie ist von allen Schriften dieser (der materialistischen) Schule die, welche den meisten Erfolg hatte. Zum erstenmale im Jahre 1856 erschienen, erlebte sie in fünf Jahren sieben Auflagen, und ist so eben von einen Freunde und Landsmann des Verfassers, der besser gethan hätte, die Uebersetzung durch einen der französischen Sprache Kundigen, machen zu lassen, in unsere Sprache übersetzt worden. Dieses Buch, kurz und klar, voll von Thatsachen, geschrieben in fließender und klarer Sprache, ganz neuen Eigenschaften in einem deutschen Buche, kann als Zusammenfassung aller andern dienen und enthält auf wenigen Seiten das ganze Mark der Lehre. Es ist das eigentliche Handbuch des neuen Materialismus."

Wenn Refer. auch das Letztere gelten läßt, d. h. das Büchner'sche Werk als eine Zusammenstellung der materialistischen Anschauungen der Gegenwart betrachtet, so kann er doch damit nicht einverstanden seyn, daß die Eigenschaften eines volksthümlichen, fließenden und klaren Styls an deutschen Büchern ganz neu sind. In streng wissenschaftlichen Werken sind natürlich Form und Methode anders, als in solchen, welche sich für die große Masse eignen sollen. Wenn der Herr Verf. die Schriften von Moleschott, C. Vogt, Spietz u. s. w. anführt, um zu zeigen, daß sie sich ganz auf die positiven Wissenschaften stützen, und beinahe ganz die psychologische oder metaphysische Methode, die bis jetzt in Deutschland, Frankreich, England die Philosophie kennzeichnete, verlassen; so hat derselbe nur einzelne naturwissenschaftliche Werke, aber nicht die deutsche Philosophie im Auge. Hat denn die deutsche Philosophie urplötzlich ihren Charakter durch die Schriften von Moleschott, Vogt und Büchner verloren? Sind diese Schriftsteller überhaupt Philosophen zu nennen? Hat nicht vielmehr die deutsche Philosophie auch in den neuesten philosophischen Werken sich entschieden gegen den Materialismus ausgesprochen und auf's Neue den Idealismus in bedeutenden Forschungen geltend gemacht, wie

dieses in den Schriften von H. J. Fichte, Ulrici, Drobisch, Waitz, Lotze und vielen Andern vom psychologischen und metaphysischen Standpunkte geschah? Hat somit die Philosophie, wie behauptet wird, die psychologische oder metaphysische Methode verlassen?

Unter den Philosophen hat der Materialismus keineswegs eine fruchtbare und mächtige Schule" in Deutschland, wie S. 15 behauptet wird. Es wäre genauer und richtiger zu sagen: Unter den Naturforschern hat der Materialismus einen bedeutenden Boden gewonnen.

Dem Materialismus werden nun in diesem Ueberblicke H. J. Fichte's spiritualistische Schriften, namentlich die Anthropologie dieses Philosophen, qui porte avec honneur un nom celèbre dans la science, desselben, Ulrici's und Wirth's Zeitschrift, von welcher gesagt wird, sie sey le plus considérable organe périodique, que la philosophie ait en Allemagne, die Arbeiten Zeising's, der Herbart'schen Schule, besonders Drobisch's, die Untersuchungen Ritter's, Trendelenburg's, die polemischen Schriften Schaller's, Droßbach's, Michaelis', Schellwien's, Tittmann's, Carl Fischer's, besonders aber Lotze's (au premier rang, physiologiste éminent) gegen den Materialismus gegenüber gestellt.

Von besonderer Wichtigkeit und treffend sind die Schlußworte dieses Ueberblicks. Sie zeigen uns nicht nur, wie gelehrte und denkende Franzosen über die Aufgaben und Zustände der gegenwärtigen Philosophie in Deutschland urtheilen, sondern sie eröffnen uns auch einen eindringenden Blick in die Zustände der gegenwärtigen französischen Philosophie. S. 17 nämlich lesen wir: „Diese einzelnen Hervorhebungen werden genügen um zu zeigen, daß die zwei Gebiete (des Materialismus und Idealismus) reich sind an Vertheidigern. Wenn man einen Augenblick vergessen könnte, daß hier die theuersten Interessen der Menschheit ewigen Untersuchungen gewidmet sind, so würde man eine große Freude darüber empfinden, daß so große Fragen von beiden Seiten durch Männer von Wissenschaft und Begabung

erörtert werden. Diese großen Anstrengungen, um eben so große Probleme zu lösen, werden immer zu den edelsten Beschäftigungen menschlicher Geistesvermögen gezählt. Mag man immerhin uns einladen, diese unsterblichen Aufgaben zu vergessen, mag man immerhin uns zurufen, wir sollten auf unsere Füße und nicht über uns hinaus sehen, nie wird man in uns den Durst nach dem Unsichtbaren und Unbekannten erlöschen. Jene selbst, die Alles auf die Materie zurückführen, zeigen die Anmaßung, die Grundlage der Dinge zu kennen und bis zu den ersten Principien zu bringen. Deutschland, welches, wie es dieses seit zehn Jahren thut, das Problem der Materie und des Geistes ergründet, setzt in würdiger Weise die philosophische Ueberlieferung fort, in welcher es seit so langer Zeit die erste Stelle behauptet. Die Zeit der großen metaphysischen Constructionen ist vorüber, wenigstens in der Gegenwart. Die Philosophie hält sich an das Reelle, den positiven Geist des Jahrhunderts. Wird sie triumphiren? Wird sie dahin gelangen, die Idee des Geistes in einer Zeit fest zu halten, in welcher die Stofflichkeit von allen Seiten zu siegen scheint? Das ist die Frage, die in Deutschland und gleichzeitig in anderer Gestalt auch in Frankreich erhoben wird. Es wird Keinem entgehen, daß die Phasen der philosophischen Entwickelung, wie wir sie darstellten, eine ziemlich große Aehnlichkeit mit jenen haben, welche die französische Philosophie seit 1848 durchlaufen hat. Der wachsende Fortschritt des Naturalismus unter uns ist für Jeden kein Geheimniß. Unterdessen darf man sagen, daß der französische Naturalismus ungeachtet des unwiderstehlichen Strebens, welches ihn zu seinen gewöhnlichen Folgerungen fortzieht, es noch nicht gewagt hat, mit Kühnheit die Fahne des Materialismus aufzupflanzen und daß er sich sogar gegen diesen entschieden vertheidigt. Es ist bekannt, daß die nicht spiritualistische französische Philosophie ungefähr da angekommen ist, wo die Hegel'sche Linke 1840 war. Michelet in Berlin, Strauß, Feuerbach haben heut zu Tage Repräsentanten unter uns, welche zu nennen überflüssig ist. Was Moleschott und Büchner be-

trifft, so könnte man nur ihre Analogien in einigen verlorenen Kindern des Positivismus finden, welche Behauptungen aufstellen und Entscheidungen mit Kühnheit geben, denen ferne zu bleiben der Meister unbedingt empfohlen hatte. Unsere Polemik richtet sich darum mehr nach Deutschland, als nach Frankreich. Jeder wird für sich die Anwendung machen, die er für gut hält."

Daß der Materialismus in Frankreich nicht so entschieden, als in Deutschland, hervortritt, liegt wohl auch darin, daß die Freiheit der Wissenschaft nicht in demselben Grade in jenem Lande herrscht, wie in Deutschland, wo jede wissenschaftliche Forschung ihre Berechtigung hat, und gefährlich scheinende Lehren nicht mit Gewalt, sondern mit den Gründen der Erkenntniß bekämpft werden. Wie ganz anders ist dieses bei den französischen Philosophen und Theologen vom Amte, bei welchen letzteren ohnehin das römische Auctoritätsprincip vorherrscht! Das zeigt das bei den Gebildeten beifällig aufgenommene und von den Amts-Theologen und Philosophen zurückgewiesene und leidenschaftlich verfolgte Renan'sche Leben Jesu.

Der Herr Verf. geht nun im zweiten Abschnitt (S. 20 ff.) zur Darstellung der Büchner'schen Schrift: Stoff und Kraft und des neuern deutschen Materialismus über und führt die Kritik dieser Anschauungsweise in den weitern sechs Abschnitten fort. Die Kritik ist durch genaue naturwissenschaftliche und philosophische Sachkenntniß, Scharfsinn und Wahrheitsliebe ihres Verfassers ausgezeichnet treffend und bei möglichster Kürze erschöpfend.

Das Princip der neuen Materialisten-Schule wird von Büchner also ausgedrückt: „Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft." Die Kraft ist nach dieser Ansicht eine Eigenschaft der Materie und von dieser unzertrennlich. Durch die Trennung des Stoffes und der Kraft entstehen leere Abstracta. Materie und Kraft sind unsterblich. Es ist eine immerwährende Umbildung des Stoffes und der Kraft. Die Gesetze der Materie sind die allgemeinen und unveränderlichen Gesetze. Je mehr die Wissenschaft von der Welt fortschreitet, — das ist die Be-

hauptung des Materialismus —, desto mehr verliert die Idee einer schöpferischen, übernatürlichen Kraft der Vorsehung überall ihren Boden. Es gibt nur noch ein mechanisches, mathematisches Gesetz der Natur. Es gibt eine Zeugung ohne Vereinigung der Geschlechter durch die Kraft der Natur (générations spontanées), wie Büchner und seine Schule lehren. Mit Entschiedenheit spricht sich der moderne Materialismus gegen die Zweck- oder Endursachen (causes finales) aus. Die thätige Kraft der Natur kann von der Natur nicht getrennt werden. Ein Aehnliches ist auch von der Seele zu behaupten, die nur eine einfache Verrichtung der Organisation ist. Der Gedanke ist, wie Moleschott sagt, eine Bewegung der Materie. Der Herr Verf. hält es weiter nicht für nöthig, die Lehren Büchner's von den angebornen Ideen, der Unsterblichkeit der Seele und dem Unterschiede des Menschen und des Thieres zu entwickeln, da diese Fragen alle im Sinne des entschiedensten Materialismus beantwortet werden. Der Herr Verf. nennt am Schlusse der Darstellung die Büchner'sche Lehre die „glänzendste, freieste und lichtvollste seit dem berüchtigten System der Natur." Der „Verfasser (Büchner), fährt er S. 33 fort, kann gewiß keinen Anspruch auf Erfindung oder Originalität machen, aber er hat das Zerstreute gesammelt, das Unzusammenhängende verbunden, laut das gesagt was viele ganz stille denken, und zwar in einem kurzen, fließenden, klaren, gut geordneten Buche. Er hat uns einen Dienst geleistet, indem er sich uns als einen Gegner vorstellt, den man bekämpfen kann, anstatt der ungreifbaren Luftgebilde, welche unaufhörlich zwischen Materialismus und Spiritualismus schwebend, uns die Berührung an keiner Stelle gestatten."

Mit dieser Anerkennung verbindet der Herr Verf. nun vom dritten Abschnitte an (S. 34, ff.) eine eingehende und gediegene Kritik des Materialismus.

Zuallererst ist der Begriff der Materie zu bestimmen. Das Eine, was sich auf die Bestimmung dieses Begriffes bezieht, kommt von unsern Sinnen und ist darum nur eine ver-

schiedene Modifikation unserer Organe. Das Andere kommt von Außen und ist verschieden und unabhängig von unsern Eindrücken. Wenn man die Materie zum Princip aller Dinge macht, hat man jenen Stoff im Auge, der an und für sich ist, nicht den, wie er uns erscheint. Würde die Analyse zeigen, daß die Idee des Stoffes nur aus unsern Empfindungen zusammengesetzt ist und nichts Aeußeres enthält, so würde die Materie selbst verschwinden, da sie so nur die Modifikation unseres Geistes wäre, und der Materialismus würde sich in Idealismus verwandeln. Zwei Eigenschaften der Materie sind vor Allem hervorzuheben, Licht und Schall. Licht und Schall sind aber nur Schwingungen, Bewegungen.

Wenn wir uns jeden Hörnerv wegdenken, da der Schall die Empfindung der Schwingung ist, existirt außerhalb unser die Eigenschaft der Materie nicht, die man Schall nennt. Der Schall ist ein innerlich Empfundenes. Aehnlich verhält es sich mit der Schwingung des Lichtes und der Wärme. Auch Wärme und Licht sind nur vom Schall verschiedene Empfindungen in uns. Wenn auch alle Empfindungen subjectiv sind, wird man doch ferne davon seyn, die Realität der äußern Welt zu bestreiten. Der „beste Grund“ für die Objectivität der Welt ist „ohne Zweifel, daß wir genöthigt sind, sie anzunehmen“, also das Bewußtseyn einer Aufnöthigung von Außen. Dabei bleibt es doch immer schwierig, zu bestimmen, was äußerlich und was dieses nicht ist. Nur das könnten wir außerlich nennen, was auch bei Abwesenheit des empfindenden Subjectes an sich übrig bliebe, wie „Ausdehnung, Bewegung, Undurchdringlichkeit.“ Hier beginnen aber die metaphysischen Schwierigkeiten, welche an den wichtigsten Eigenschaften, der Theilbarkeit in's Unendliche und dem Zusammenseyn der Kraft und Ausdehnung, entwickelt werden.

Der Atomistenlehre entgegen nimmt Büchner die unendliche Theilbarkeit der Materie an; aber damit verschwindet auch das Positive und Klare im Begriffe des Stoffes. Das Zusammengesetzte ist die Summe der Theile, die es bilden; da aber

diese immer wieder getheilt werden können, also nicht die Elemente der Materie sind, erhalten wir niemals diese Elemente, folglich nichts, was eigentlich die Materie ausmacht. Weil dem Materialisten Stoff und Kraft unzertrennlich sind, so muß die unendliche Theilbarkeit, für jenen angenommen, auch für diese gelten. Wir erhalten so wenig die wahre Kraft, als den wahren Stoff. Will man bei der unendlichen Theilung auf ein Absolutes kommen, so kann dieses weder das zusammengesetzte Ganze der Welt, noch der einzelnen Dinge seyn, da wir nie auf die letzten Theile derselben kommen; das Einfache müßte etwas Immaterielles seyn, und dieses würde anstatt zum Materialismus zum Idealismus führen. Wenn man von der Kraft die Bewegung und Undurchdringlichkeit ableitet, so bleibt für die Materie nichts als die Ausdehnung übrig. Die Materie ist ein mit Kraft begabtes ausgedehntes Wesen. Dieses Ausgedehnte bewegt sich, ändert also seine Stelle im Raume. Wenn es seinen Raum ändert, unterscheidet es sich von dem Raume, den es einnimmt. Wie kann man nun den ausgedehnten Theil von dem Theile des Raumes uuterscheiden, in welchem jener sich befindet? Wenn die Materie Ausdehnung ist, ist sie vom Raume nicht zu unterscheiden. Die Unterscheidung liegt nicht in der Materie, sondern in der Kraft und diese führt dann wieder zum Idealismus. Da das Princip nicht genügt, können auch die aus ihm abgeleiteten Folgerungen nur ungenügend seyn.

Dieses wird in den fünf letzten Abschnitten gezeigt.

Nach der Eigenschaft der Trägheit hat der Körper die Bewegung nicht in sich, sondern erhält sie durch ein Anderes, das ihn bewegt Jeder Körper bewegt den andern und so geht dieses in's Unendliche. Die Bewegung wird daher immer ein Phänomen ohne Ursache bleiben, wenn man nicht außer den Körpern eine bewegende Ursache von Allem annimmt. Wenn der Grund der Bewegung der Materie außer ihr liegt, so ist er nicht selbst die Materie. Man wende nicht ein, daß die Körper eine Neigung zur Bewegung haben, also diese selbst äußern können; denn so oft eine Bewegung in einem Körper statt fin-

det, sind wir auch „überzeugt, daß sie zuletzt von einer außer ihm liegenden Ursache kommt. Wenn man die in der Materie ursprünglich liegende Anziehung als Grund der Bewegung bezeichnet, und damit nachweisen will, daß die Ursache der Bewegung eines Körpers nicht außerhalb desselben, sondern als Anziehungskraft in der Materie liege, so sucht der Herr Verf. aus Stellen der Schriften berühmter Naturforscher nachzuweisen, daß auch die Anziehung sich auf eine mechanische Ursache zuückführen lasse und zuletzt nichts anderes seyn könne, als ein besonderes Phänomen der Bewegung. Der Hr. Verf. fragt, warum der Aether, die Ursache des Lichtes, der Wärme, der Elektricität, nicht auch die Ursache der Anziehung seyn könnte. Somit könnte man auch die Bewegungen der Anziehung durch die allgemeinen Gesetze der Bewegung erklären. Zur Anziehung gehören mindestens zwei Molecüle. Keines hat die Bewegung in sich, es bewegt und wird erst bewegt dadurch, daß es einem andern gegenüber steht. Kein Molecül ist also absolut für sich, sondern immer für ein anderes. Was von einem Molecül gilt, gilt von allen. Aber, sagt man, nicht die Theile, das Ganze hat die absolute Existenz; es ist nicht der Theil der Materie, es ist das Ganze der Materie, das hier in Betracht kommt. Wenn aber das Ganze nichts anderes als die Summe aller Theile ist, kann es auch keine Eigenschaft besitzen, welche die Theile nicht haben. Eine Summe relativer Theile kann kein absolutes Ganzes bilden. „Wenn man aber sagt, fährt der Hr. Verf. S. 77 fort, daß das Molecül selbst nicht das letzte Element der Materie ist, daß jenseits des Molecüls noch etwas und daß dieses irgend etwas Absolutes ist, so antworte ich, daß solches wohl seyn kann, und daß ich dies auch gegenwärtig nicht bekämpfe, aber daß man dann von dem hinweggeht, was ich den Materialismus nenne, um sich zu einer Hypothese zu wenden, die hier (beim Materialismus) nicht in Frage kommt.“ „Das Molecül, heißt es mit Recht, ist die letzte mögliche und vorstellbare Vertretuug der Materie; was jenseits desselben liegt, ist keine Materie mehr, sondern ein anderes Prin-

cip, das man nur durch den Geist erfassen kann und das man Idee, Substanz, Kraft, wie man will, nur nicht mehr Stoff nennen wird."

Wenn der Materialismus die Materie nicht erklären kann, so kann er noch viel weniger „die zwei größten Geheimnisse der Natur", das Leben nämlich und den Gedanken, erklären.

Die Frage ist, ob man das Leben als eine Eigenschaft der Materie oder mindestens als ein Resultat gewisser Eigenschaften der Materie unter gewissen gegebenen Bedingungen, oder als eine Wirkung einer von der Materie verschiedenen Ursache, eines immateriellen, wo nicht geistigen Princips ansehen kann, wenn man nämlich der denkenden Seele die Geistigkeit als ihr wesentliches und ausschließendes Merkmal vorbehält. Zuerst wird auf den unvertilgbaren Unterschied der todten (unorganischen) und lebenden (organischen) Materie hingewiesen.

Als wesentliche Merkmale der lebenden und organisirten Wesen wird besonders die harmonische Einheit hervorgehoben, und mit der Geltendmachung derselben die Widerlegung der gegen den wesentlichen Unterschied des Organischen und Anorganischen erhobenen Einwendungen verbunden. Es folgt die Untersuchung über die spontanen Zeugungen. Es wird gezeigt, daß in den meisten Fällen, in denen man spontane Zeugung darstellen wollte, sich die aus der Geschlechtsverbindung entstehende Zeugung in irgend einer Art nachweisen läßt und daß man niemals lebendige organische Materie oder eigentliche Organe auf dem künstlichen Wege der Chemie bereiten kann. Zwar „sagt Moleschott, das Haupt des neuen deutschen Materialismus, daß man nichts gegen die spontane Zeugung aus nutürlichen Ursachen daraus schließen kann, daß man jene nicht auf künstlichen Wegen hervorzurufen im Stande ist." „Wenn, meint er, unsere chemischen und mechanischen Mittel nicht ausreichen, um künstlich lebende Wesen hervorzubringen (sic), folgt daraus, daß die Natur, um solche Wesen zu Stande zu bringen, anderer als chemischer und mechanischer Mittel bedarf? Zum Beispiel, fügt er bei, die Chemie kann künstlich keine Felsen und Mine-

ralien hervorbringen und doch zweifelt keiner, daß die Natur sie früher durch chemische Mittel hervorgebracht hat. Eben so verhält es sich mit den organischen Wesen." Es wird gezeigt, daß die Chemie wirklich auf künstlichem Wege Mineralien bereitet, das Beispiel also übel gewählt ist. Kein Beispiel aber kann aus dem Gebiete der lebendigen oder organischen Wesen hergeholt werden. Der Homunculus ist jene aus dem Mittelalter so ernsthaft überkommene, von Göthe so meisterhaft mit kaustischer Laune behandelte Tradition eines chemischen Materialismus, welche man als die glänzendste Satire gegen diejenigen betrachten kann, die Alles aus dem Stoff ableiten und durch diesen gewinnen wollen.

Man muß sonach zugeben, daß nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft kein constatirtes Factum spontaner Zeugung existirt; daß jedesmal, wenn man die nothwendigen Vorsichtsmaßregeln ergriff, solche angebliche Thatsachen nicht zu Stande kamen und daß alle zu Gunsten dieser Lehren vorgebrachten Beweisgründe von der Erfahrung widerlegt worden sind. Um diesen Schwierigkeiten, welche der von den Materialisten vertheidigten generatio spontanea im Wege stehen, zu entgehen, sagt Büchner: „Man kann annehmen, daß die Keime alles Lebenden, mit der Idee der Gattung behaftet, von Ewigkeit her existirten." Aber gerade in dieser Hypothese zeigt sich der Widerspruch des Materialismus. Wie bildeten sich diese Keime? Durch welche Kraft haben sich die Elemente der Materie vereinigt, um einen Keim zu bilden und einen Keim, welcher der Möglichkeit nach die Gattung enthält? Das ist ein ganz idealistischer Gesichtspunkt. Nicht durch seine Elemente, durch die Form also unterscheidet sich der lebendige Körper vom todten. Diese Form setzt aber, wenn es keine generatio spontanea gibt, eine von der Materie selbst verschiedene besondere Kraft voraus. Die Idee der Gattung, welche dem Keime anhaftet, ist ein Princip, das über den Materialismus hinausgeht. Das neue System des Materialismus ist den Ursprung

des Lebens zu erklären außer Stande. Auch mit dem Ursprunge des Gedankens ist es eben so unglücklich.

Der Gedanke ist nach dem Materialismus eine Verrichtung des Gehirns. Ehe man behauptet, daß die Veränderungen des Gedankens sich nach den Veränderungen des Gehirns richten, sollte man zuerst wissen, von welchem Umstande im Gehirne die Thatsache des Gedankens abhängt. Das weiß man nicht; denn man nimmt bald Größe, bald Gewicht, bald die äußern Hüllen, bald die chemische Zusammensetzung, bald eine gewisse dynamische unsichtbare Thätigkeit als Maßstab an. Die Physiologie des Gehirns ist noch in der Kindheit, und die Beziehungen zwischen den Gedanken und dem Hirne sind unbekannt. Man findet bei Geistesstörung bald im Hirne etwas, bald durchaus nichts. Oft ist die Desorganisation mit einer anderen Krankheit verbunden und die Spuren im Gehirne zeigen sich nicht als Ursachen, sondern als Folgen eines lange dauernden gestörten Zustandes. Auch wenn das Hirn die Bedingung des Gedankens ist, ist es noch lange nicht die Ursache desselben. Entschieden spricht gegen das Gehirn als die alleinige Ursache des Gedankens die Thatsache von der Identität unserer Person. Sie zeigt sich im Gedanken, im Gedächtnisse und in der sittlichen Zurechnung. Wir denken uns als dieselbe Person, erinnern uns, daß wir früher immer dieselbe Person waren, und machen uns daher die vergangenen, wirklichen und zukünftigen Thaten, wenn sie nicht mit dem Sittengesetze übereinstimmen, zum Vorwurfe, da wir uns in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als die gleiche Person erkennen, während doch die Stoffe des Körpers und der einzelnen Organe sich ausscheiden, neuen theilweise Raum geben, zuletzt von diesen ganz verdrängt, einen neuen Körper und neue Organe darstellen, als was wir gewiß nicht in gleicher Weise in unsern Gedanken, in unserm Gedächtnisse und Gewissen erscheinen. Die Einheit des Ichs ist eine unzweifelhafte Thatsache. Sie ist eine untheilbare Thatsache und keine Resultante aus gewissen zusammenwirkenden Stoffen. Wenn die Einheit des Ichs eine Resultante

wäre, so müßte auch das Bewußtseyn, welches uns diese Einheit bestätigt, eine Resultante seyn. Aber „dieses hat man nie bewiesen (S. 129.), auch nicht einmal erklärt. Denn wie kann man zugestehen und begreifen, daß zwei verschiedene Theile ein gemeinsames Bewußtseyn haben? Eine ganz äußerliche Individualität könnte von einer äußern Combination der Theile herkommen, wie in einem Automaten, das läßt sich begreifen; aber ein solches Object wird nie ein Individuum für sich selbst seyn; es wird nie das Bewußtseyn haben, ein Ich zu seyn. Für den Materialismus kann der Mensch ein unendlich complicirteres Automat seyn, als alle Automaten der menschlichen Kunst, aber im Grunde diesen ähnlich. Wo aber wird man das Bewußtseyn des Ichs in eine ähnliche Maschine bringen können?" Wollte man aus bewußtlosen Monaden durch Zusammensetzung die bewußte entstehen lassen, so wäre solches Entstehen nicht zu erklären, weil die Summe des Bewußtlosen bewußtlos bleibt und nie Bewußtseyn wird.

Im achten und letzten Abschnitte wird von den Zweck- oder Endursachen und der Ummwandlung der Arten gehandelt.

Die Materialisten verwerfen die Zweck- oder Endursachen in der Natur. Allerdings muß man sich dagegen aussprechen, wenn man nach den Zwecken die Thatsachen der Erfahrung modelt und nach der vorgefaßten Meinung derselben (anticipatio naturae) seine Beobachtung einrichten will. Schon Franz Baco von Verulam hat diese nur subjective, in keiner Weise objectiv gehaltene Beobachtung mit Recht als eine nicht zu rechtfertigende verworfen. Dieses schließt aber nicht aus, daß man auf dem Wege der Erfahrung selbst ohne vorher einen Plan, Zweck oder eine darnach stattfindende Einrichtung in Gedanken zu haben, solche Ordnung durch die Thatsachen der Beobachtung und Erfahrung kennen lernt. Plan, Zweck, Ordnung im Ganzen, in den einzelnen Wesen und selbst den einzelnen Theilen und Organen läßt sich durch ein zufälliges Verbinden von Stofftheilen nicht erklären. Es führt diese Thatsache zu einer

andern Ursache, als derjenigen, welche allein der Materialismus kennt. Die Einwendungen der Materialisten gegen diese Anschauungsweise des Herrn Verf. werden geistvoll und scharfsinnig widerlegt.

Der Hr. Verf. schließt seine kritische Darstellung des Materialismus mit den Worten: „Zwei sehr verschiedene Vorstellungen von der Welt und der Natur herrschen gegenwärtig. Nach der einen ist die Welt nur eine herabsteigende Reihe von Ursachen und Wirkungen: irgend Etwas existirt von Ewigkeit mit gewissen ursprünglichen Eigenschaften. Von diesen Eigenschaften stammen gewisse Erscheinungen, von diesen zusammengesetzten Erscheinungen entstehen neue Erscheinungen, welche den Ursprung anderen Phänomenen geben und so in's Unendliche. Es sind unvorgesehene Sprünge, welche – Dank dem Mitwirken einer gränzenlosen Zeit — die Welt herbeiführen, die wir sehen. Nach der andern ist die Welt ein organisirtes und mit Leben begabtes Wesen, das sich einer Idee gemäß entwickelt und das von Stufe zu Stufe sich zur Vollendung eines in seiner absoluten Vollkommenheit ewig unnahbaren Ideals erhebt. Jede dieser Stufen wird nicht nur durch diejenige, die ihr vorausgeht, erreicht, sondern ist auch durch die bedingt, die ihr folgt: sie ist auf irgend eine Art zum Fortschritte durch die Wirkung selbst bestimmt, die sie zu vollführen hat. So sehen wir die Natur vom todten Stoffe zum Leben, vom Leben zur Empfindung und zum Gedanken sich erheben. Nach dieser Hypothese ist die Natur nicht mehr eine Art von Spiel, wo, da alle Dinge dem Zufalle anheimfallen, irgend eine Wirkung zu Stande kommt: sie hat einen Plan, eine Vernunft, einen Gedanken. Sie ist nicht eine Art von Sprüchwort aus dem Stegreife, wo jeder redet und dem Anscheine nach eine Unterhaltung herauskommt, sie ist ein Gedicht, ein mit Weisheit ausgeführtes Drama, wo alle auch noch so verwickelte Fäden der Handlung zu einem bestimmten Zwecke sich verbinden. Sie ist eine aufsteigende Reihe von Mitteln und Zwecken. Wie können sich diese beiden Reihen versöhnen und vereinigen? Wie kann die Verbindung der Ur-

sachen und Wirkungen eine Verbindung von Mitteln und Zwekken werden? Wie kann der Mechanismus der Natur das ideale vom Geist geforderte Gesetz verwirklichen? Wie kann er in irgend einer Art zugleich herab- und zurücksteigen, herabsteigen von Ursache zu Ursache und zugleich zurückgehen von Zweck zu Zweck? Die einzige Lösung dieses furchtbaren Widerspruches besteht darin, daß ein erster Gedanke gewählt und geleitet hat, daß unter den unendlichen Leitungen, in welchen die Welt durch den bewußt- und regellosen Sprung mechanischer Ursachen hingerissen wird, eine einzige die Ueberhand gewann. Wie ein entlaufenes und vom blinden Zorne fortgerissenes Pferd in einem kühnen Laufe verschiedene Wege einschlagen kann, aber von einer kräftigen und klugen Hand geleitet, nur einen annimmt, der es zum Ziele führt, so schreitet auch die blinde Natur, von ihrem Ursprunge an durch den Zügel eines unbegreiflichen und von der Hand eines unbekannten Herren geleiteten Willens ewig vorwärts in stufenweiser Bewegung, voll von Größe und Adel, zum ewigen Ideale hin, nach welchem sie das Verlangen beherrscht und beseelt. Der Gedanke leitet das Universum. Der Gedanke ist im Anfange, in der Mitte, am Ende: Nichts entsteht ohne den Gedanken; aber ist dieser Gedanke selbst, wie die Deutschen sagen, dem Universum immanent, oder von ihm getrennt? Regiert er die Dinge von Innen oder Außen? Kennt er sich selbst oder strebt er nur darnach sich einst kennen zu lernen? Ist Gott, oder wird Gott, wie man gesagt hat? Ist er ein wirkliches Wesen oder ein nie zu verwirklichendes Ideal? Was uns anbelangt, wir bedenken uns keinen Augenblick, zu denken, daß ein Ideal kein Princip seyn kann, wenn es nicht existirt, daß der Gedanke, um ein Ziel zu erreichen, wissen muß, wohin er geht. Zwischen der Lehre des fatalistischen Mechanismus und der Lehre von der Vorsehung sehen wir keine verständliche und genügende Vermittlung. Viele Geister unserer Zeit möchten vor sich selbst den Hang zum Atheismus verbergen, indem sie der Natur ein Leben, einen Instinct, eine Seele

10*

leihen und dieser Seele ein bewußtloses Streben nach dem Guten."

„Ich glaube, daß sie sich täuschen; aber es ist hier der Ort nicht, sie zu bekämpfen. Schließen wir vielmehr mit ihnen gegen die Anhänger des blinden Mechanismus, daß ein unbekanntes Gesetz den Lauf der Dinge zu einem Ziele leitet, das unaufhörlich flieht, aber dessen absoluter Typus bestimmt die Ursache selbst ist, von welcher diese Bewegung einst durch eine unbegreifliche Wirkung ausging." Möge die treffliche Schrift auch in Deutschland recht viele und denkende Leser finden!

v. Reichlin-Meldegg.

Zur Geschichte der Logik und Grammatik.

Charles Thurot hat kürzlich als besonderen Abdruck aus der Revue Archéologique eine Abhandlung: De la logique de Pierre d'Espagne (15 S. 8.) veröffentlicht, an die mit Wenigem zu erinnern hier nicht ohne Interesse seyn möchte, obschon dieselbe für die Geschichte der Grammatik fast wichtiger sich erweist als für die der Logik im Mittelalter.

Es zeigt aber der Verf., wie mich bedünkt, mit schlagenden Gründen z. B. gegen Prantl: nicht des Michael Psellos, eines byzantinischen Schriftstellers im XI. Jahrh.: Synopsis organi Aristotelici, nunc primum ed. ab Ehingero (Augsb. 1597. 8.) sey das Original zu dem von Petrus Hispanus (1276 Pabst unter dem Namen Johann XXI.) verfaßten und bis in's XVI. Jahrh. *) für den Jugendunterricht gebrauchten Abrisses der Logik mit dem Titel Tractatus summularum, und letzteres die Uebersetzung von ersterem, sondern es verhalte sich damit gerade umgekehrt. Der Beweis wird hauptsächlich

---

*) Ich kann aus Toldy's Gesch. der Ungr. Lit. S. 188. hinzufügen, daß im Corvinisch-Jagellonischen Zeitalter an der philosophischen Facultät zu Krakau „die Logik, insonderheit die des Aristoteles mit den Erklärungen des Albertus Magnus, die anderen Zweige der Philosophie nach Petrus Hispanus († 1277) vorgetragen wurden"

theils aus Anführungen theils aus dem Gebrauche von logischen und grammatischen Unterscheidungen und Kunstausdrücken hergenommen, welche mit überzeugender Sicherheit auf den Schluß hinleiten, das griechische Werk müsse seinem Inhalte nach ursprünglich auf abendländischem Boden entstanden seyn. Z. B. der in der Synopsis vorkommende elliptische Ausdruck μεγίστη sc. πρότασις für das Lat. maxima sc. propositio, wie Boethius und Abälard ungekürzt sagten, unser jetziges Maxime, ist schwerlich bei einem früheren byzantinischen Logiker anzutreffen und deßhalb gewiß dem Abendlande abgeborgt.

Der mannichfachen Wechselbeziehungen zwischen Logik und Grammatik halber, welche früher viel zu sehr überschätzt wurden, allein trotz nunmehrigen gänzlichen Ableugnens abseiten Steinthals (in seinem Buche: „Grammatik, Logik und Psychologie" 1855) nichts desto weniger bestehen, verweilen wir auch mit Rücksicht auf die Geschichte der Grammatik noch einige Augenblicke bei dem Gegenstande unserer Besprechung.

Während der älteren Jahrhunderte des Mittelalters habe, bemerkt Hr. Thurot, wie im byzantinischen Reiche so im Abendlande fast nur geistlose und wenig verstandene Wiedergabe der von Griechen und Römern (natürlich dort mehr von jenen, hier, wenigstens unmittelbar von den letztgenannten) ererbten Vorstellungen grammatischer Kunst gewaltet. Vom Anfange des XII. Jahrh. sey das anders geworden, und habe die bis dahin statt gehabte grammatische Ueberlieferung tiefe Veränderungen erfahren. „Von allen früheren Grammatikern," heißt es, „kannte man nicht mehr als Donat, Priscian und Isidor von Sevilla; man war eben so unwissend wie im vorausgegangenen Zeitalter; mais on raisonne beaucoup plus, toujours à priori, déductivement, en puisant ses principes dans Aristote, et comme si les principes de la langue Latine ésaient ceux de toutes les langues. On était persuadé que les différences entre les langues sont accidentelles, que tout langage a les mêmes parties du discours avec les mêmes accidents et les mêmes principes de construction." Diese Sätze verdienen unsere ganze Aufmerksamkeit. Näm-

lich in der Einbildung, welche noch heute nicht völlig aus den Köpfen Ununterrichteter geschwunden ist, als seyen alle Sprachen der Welt, mindestens in ihren allgemeinsten Formen, wie Redetheile und deren Functionen, gleichsam über den Einen Leisten der Lateinischen, welche man im Westen von Europa früherhin fast allein mit einem gewissen Anfluge von Wissenschaftlichkeit erlernte, gemodelt, — in dieser jetzt freilich durch erweiterte Sprachkenntniß zur Genüge widerlegten Vorstellung wurzelt zu einem großen Theile der Glaube an die Möglichkeit einer sog. Allgemeinen Grammatik, mit deren Aufstellung sich vor Allem die letzte Hälfte des vorigen Jahrhunderts noch bis in das unserige hinein gern und lebhaft beschäftigte.

Einen Fortschritt und jedenfalls den Beweis erwachenden Nachdenkens in grammatischen Dingen, zum Theil gewiß herbeigeführt und angeregt durch logische Speculationen, bezeichnet der Umstand, daß, unstreitig weil nicht mehr sklavisch als absolut maßgebend und vollkommen empfunden, „die Terminologie der Grammatiker des Alterthums stufenweise verändert wird und zu Anfange des XIII. Jahrh. sich beinahe vollständig umgestaltet findet.“ Um so mehr auf der andern Seite muß uns überraschen, wenn p. 14. bemerkt wird: On employait aussi les expressions suppositum [d. i. ὑποκείμενον, subjectum], oppositum [das Prädikat]. Les mots subjectum, praedicatum étaient réservés aux logiciens; les grammairiens ne les emploient pas, même au moyen âge, non plus que les expressions propositio, termini, qui étaient restées dans le domaine de la logique. Au reste, la terminologie de la logique et celle de la grammaire sont demeurées distinctes dans le moyen âge, comme elles l'étaient dans l'antiquité depuis Aristarque. Ce n'est que depuis le XVI[e] siècle qu'elles se sont confondues.

Einen großen Theil unserer in der Grammatik gäng und gäben technischen Ausdrücke verdanken wir unbestritten dem Alterthum, zunächst den Römern; allein so, daß zum Oefteren

der Ruhm der Erfindung den Griechen gebührt. Vgl. außer Steinthal's Geschichte der Sprachwissenschaft z. B. noch Prof. Schmidt in Stettin: Zur Erklärung und Würdigung der grammatischen Kunstausdrücke, in Höfer's Ztschr. II. 57—75. Zu, wenigstens meiner, nicht geringen Verwunderung jedoch lerne ich von Hrn. Thurot, daß manche von ihnen, bei denen ich es kaum vorausgesetzt hätte, ihren Ursprung erst vom Schlusse des Mittelalters her datiren. So erfahren wir z. B. daß die Bezeichnungen grammatischer Rection und Casus absoluti verhältnißmäßig jung sind. „Regieren einen Casus" ist begreiflich ein rein bildlicher Ausdruck, welcher eine gewisse Abhängigkeit des sog. Regierten von Demjenigen versinnbildlichen soll, was als regierend (jenem gegenüber so zu sagen: souverän) bezeichnet wird. Wie nun aber, wenn man, was gegenwärtig der Fall ist, im Mittelalter regere keineswegs von Präpositionen gebrauchte, vielmehr bei diesen, wie die Alten (Donat II, 16, 2. Prisc. XIV, 29.), von servire accusativo, ablativo sprach? Ist das nicht sogar das diametral Entgegengesetzte vom vorigen? Nach letzterer Auffassung sind die an sich doch, sollte man vermuthen, ziemlich machtlosen Präpositionen, weit entfernt die sprachlichen Repräsentanten der Substanz beherrschen zu können, vielmehr umgekehrt dienstbar dem Substantivum; will sagen gleichsam als Coefficienten zu concreterer Bestimmung des allgemein schon im Casus obliquus vorgestellten Exponenten eines Verhältnisses behülflich. Soll nun aber der Ausdruck, es werde irgend welcher Casus von einer Präposition „regiert" (ein Sprachgesetz, das in hundert und aber hundert Sprachen gar nicht eingehalten werden kann, weil darin wahre Abwandlung des Nomens nach Casus schlechterdings nicht statt findet), einen Sinn haben: dann wird dies entweder nur heißen wollen: in dieser und jener flectirenden Sprache sey als Begleiter der Präposition ein Casus gefordert (vgl. desiderare Prisc. XI, 12.), meinetwegen (durch den Sprachgebrauch) geboten, oder: der geforderte Casus sey eben als ein obliquer (denn ein Nominativ in solcher Stellung

wäre begrifflos und widersinnig) in einem gewissen Verhältnisse der Abhängigkeit und Unterthänigkeit von der Präposition zu denken. — Man ersieht übrigens aus einer p. 13. angezogenen Stelle von Pierre Hélie, worin gesagt wird, Priscian habe für regimen vielmehr exigentiam (Erfordern) magis aperta utens locutione gesagt, daß man das regere sogar in seltsamer Erweiterung anwendete: sicut enim dux regit exercitum, sic verbum regit (d. h. bloß: verlangt als Subject) nominativum in constructione positum, obschon wir jetzt doch sicherlich höchstens umgekehrt den Nominativ als dux gregis, als innerhalb des Satzes herrschendes Subject uns vorstellen würden. — Derselbe Grammatiker Pierre Hélie erinnert bei Gelegenheit eines Satzes, wie sole ascendente, dies fit: si vero quaeratur a quo regitur sole vel ascendente, dico quod absoluti sunt. D. h. nun offenbar, die Casus absoluti werden nicht von dem Verbum, wie z. B. der Ablativ aliqua re von utor, als dessen ergänzendes Ziel oder Object, in Abhängigkeit und ihm untergeordnet gedacht, sondern stehen frei (absolut, ἀπολύτως) für sich daneben. Und das ist ja insofern richtig, als solche Casus mehr als adverbiale Näherbestimmungen des Verbums, zeitliche oder ursachliche, dienen von, wenn man will, gleichs. parenthetischer, mehr beiläufiger, accidenteller Natur (dum nox erat = noctu). Die Bezeichnung „Abl. consequentiae" aber gründet sich auf Prisc. XVIII, 1. (ed. Krehl Vol. II. p. 112.) und soll vermuthlich auf eine mit dem Hauptverbum in zeitlicher Verbindung (consequentia rerum) vorgestellte anderweitige Thätigkeit zielen.

Möge soviel genügen, um uns zum Bewußtseyn zu bringen, einmal: die grammatischen Kunstausdrücke, deren wir nur zu oft ziemlich gedankenlos und ohne Rücksicht darauf uns bedienen, welchen etymologischen Begriff deren Urheber mit ihnen verbanden, beruhen gar nicht selten auf, wo nicht geradeweges falschen, so doch einseitigen und die Sache nicht auf den Kopf treffenden Vorstellungen, und zweitens: wir haben Unrecht, etwa ohne Weiteres aus derlei Ausdrücken Folgerungen zu ziehen,

als gründeten sie sich auf absolute und keiner kritischen Nachprüfung bedürftige Wahrheit. Als warnendes Beispiel nenne ich den Namen des casus genitivus, welcher, analog wie nativus aus gnascor, aus dem Verbum gignere gebildet, wenn auch nicht gerade genau mit Zeugefall übersetzbar, doch ein Verhältniß (daher auch patrius) der Abstammung, wie das anderwärts dafür gebrauchte possessivus des Besitzes, anzeigen soll. Und doch ist nach den Untersuchungen von Schömann (Höfer's Zeitschr. I. 79—92.: Was bedeutet γενικὴ πτῶσις? mit Nachtrag II, 119. vergl. auch Schmidt S. 65 fgg.) nichts gewisser, als daß genitivus, wie man auch immer ursprünglich das schwer verständliche γενικὴ πτῶσις sich gedacht habe, durchaus nicht die richtige Uebersetzung von γενικός seyn könne.

Behufs weiterer Erläuterung zum Schlusse noch ein Wort über die Ausdrücke (Wort-) Ableitung und derivatio. Dem Wortsinne nach lehnen sich beide an das Bild eines Baches (rivus), von (de) welchem ausströmendes Wasser man seitwärts leitet. Das sogenannte Derivat wird hienach nicht bloß als Secundäres und Späteres betrachtet, sondern auch ganz eigentlich als ausgegangen von einem, wenn nicht nothwendig schlechthin Ursprünglichen und Letzten, so doch jedenfalls in Vergleich zu jenem Primitiveren. Ein solches Verhalten der Sache aber bei der sprachlichen Ableitung als sich von selbst verstehende und lautere Wahrheit hinzunehmen, wie in der Regel ganz stillschweigend geschieht, bedünkt mich zum mindesten voreilig, indem mit dem zeitlichen Nacheinander bekannter Maaßen noch keinesweges zugleich ursachliches Auseinander gesetzt ist. Um wie viel vorsichtiger und betreffs des eigentlichen Herganges der Ableitung nichts vorwegnehmend ist dessen Bezeichnungsweise bei den Griechen! Sie stellen nämlich das Derivat nicht als ein aus dem Primitivum hervorgegangenes Erzeugniß dar, vielmehr als etwas, was sich gleichsam nachbarlich neben ihm hin (παρά mit Acc.) erstreckt, und nicht etwa von ihm (παρά mit Gen.) herrührt. Also ungefähr in der Weise, wie man z. B. nicht dem Nominativ die übrigen Casus, nicht

der ersten Person Sg. Ind. Präs. alle übrigen Personen, Modi und Tempora unter-, sondern die Gesammtheit der einzelnen Formen dieser wie jener Gruppe bloß einander beigeordnet anzusehen ein Recht hat. Deßhalb sagte man denn im Griechischen παρωνυμία, d. h. buchst. Benennung von etwas durch vergleichende Nebeneinander-Stellung mit einem anderen, wo wir uns des Ausdruckes: „Ableitung eines Wortes aus dem anderen“ bedienen. Immerhin daher kann Aristoteles, nicht durchaus wider die volle Wahrheit, annehmen: ὁ θρασὺς παρὰ τὸ θάρσος παρωνυμιάζεται, ὁ γὰρ θρασὺς παρὰ τὸ θάρσος λέγεται παρωνύμως, obschon die Behauptung nach unserer Art uns auszudrücken: „θρασὺς sey von θάρσος abgeleitet“ aller gesunden grammatischen Erfahrung in's Gesicht hinein widerspricht. Θρασύς und das mit anderer Stellung des ersten Vokales nur wenig abweichende θάρσος liegen, etymologisch verbunden, neben einander; allein entweder geht jedes einzelne von ihnen (a und b), das eine unabhängig vom anderen, auf Sanskr. dharsh (dreist, kühn seyn) als ihr gemeinschaftliches Dritte (c) zurück, oder, wenn von a und b einmal wirklich das eine gleichs. das väterliche Prius vor dem anderen und dessen Erzeuger vorstellen soll, müßte θάρσος (vergl. τὸ κάλλος neben καλός, καλλίων; ὄξος : ὀξύς; βάρος : βαρύς s. Steinth. Zeitschr. III, 251.) von θαρσύς ausgehen, allein zuverlässig nicht, wie Aristoteles möchte, in umgekehrter Folge. Da übrigens παρονομασία auch eine kleine unmerkliche Veränderung eines Namens oder Wortes bezeichnet, besonders um ihm dadurch einen Nebensinn zu geben: so hat der Philosoph von Stagira bei seiner Wahl des Ausdruckes παρωνυμιάζω vielleicht schon die bloße, in den beiden Wörtern bemerkliche Buchstaben-Umsetzung mit im Auge. Nicht zu verkennen wenigstens ist, Plutarch macht mehr ein Wortspiel, eine allusio ad (παρά), eine annominatio, wenn er sagt: τον λάθυρον καὶ τὸν ἐρέβινθον ὡς παρωνύμους τοῦ ἐρέβους καὶ τῆς λήθης, als daß er das erste Wörterpaar im Ernst vom zweiten abzuleiten gedächte.

Ferner: παρασύνθετα hießen bei den griechischen Grammatikern solche Wörter, welche, gemäß unserer Ausdrucksweise, von einem bereits componirten Worte herkommen, wie etwa οἰκονομέω (von οἰκονόμος), οἰκοδομέω (οἰκοδόμος), οἰνοχοεῖν (οἰνοχόος) u. s. w. Dem buchstäblichen Sinne nach: Wörter, neben (παρά) Compositen (σύνθετα) hergehend. So beim Schol. zu Pindar (Büllletin der Petersb. Akad. Th. VI. S. 298): μεγασθενής. τὰ παρὰ τὸ σθένος καὶ τὸ γένος ὀνόματα σύνθετα (mithin dem Wortverstande nach nicht eigentlich composita ex vv. σθ. et γ.) κύρια μὲν ὄντα παροξύνεται (wird daneben, d. h. an vorletzter Stelle, nicht auf der letzten Sylbe selbst, mit Acut versehen) u. s. w. — Im Etym. M. Γάμα (γάμμα) τὸ στοιχεῖον παρὰ τὸ ἀμᾶν τὴν γῆν (vgl. Schmidt, Beitr. zur Gesch. der Gramm. S. 53.). — Indeß selbst der Griechische Sprachgebrauch schwankt insofern, daß bei Etymologieen auch ἀπό, ἐξ vorkommen, welche Präpositionen jedoch nicht nothwendig den eigentlichen Ursprung woher anzeigen, als vielmehr das appellari ab aliqua re, d. h. wonach, und freilich auch je zuweilen die originatio und Herleitung woher abseiten des Etymologen. Derartige Beispiele unter anderen bei Lentz (Pneumatologiae elementa im Philologus Supplem.-Bd. I. p. 659): τινὲς δὲ δασύνουσιν τὴν ἄμην ἐτυμολογοῦντες ἀπὸ τοῦ ἅμα πολλοὺς τέμνειν στάχυας. Oder: ἄμη παρὰ τὸ ἅμα γέγονε (entstand, wie im Hinblick nach ἅμα). δύναται δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἀμᾶν (es kann aber auch vom Mähen, d. h. nach ihm, als dessen Benennungs-Grund, benannt seyn). Eben da: Ἅμαξα δασύνεται ἐκ τοῦ ἅμα ἄγεσθαι ὑπὸ βοῶν, τινὲς δὲ ψιλοῦσιν αὐτὸ ἐτυμολογοῦντες ἐκ τοῦ κατ' ἄμητον ἄγεσθαι. — Wie aber παραγωγή (eigentlich hier: seitliche Ablenkung) zuweilen auch für „Ableitung“, vornehmlich indeß nach dem Muster von Parodie, Paradoxie u. s. w. mit der oft in die Präposition παρά gelegten Beimengung von etwas Tadelhaftem, für eine falsche oder fehlerhafte gebraucht ward: so findet sich, obwohl ohne derartige Beimischung des Sinnes, z. B. bei Lentz S. 761. aus Herodian: ἀντιπίπτει δὲ τῷ προκειμένῳ

κανόνι τὸ ὁπλή καὶ το ὅπλον καὶ τὰ ἀπὸ τούτων (also doch auch nicht ohne bemerkenswerthe Anwendung von *ἀπό*) *παρηγμένα*, d. h. sammt ihren Derivaten. —

Pott.

Die Phantasie und ihre Schöpfungen. Eine Studie zur Psychologie von D. Arthur Richter. Magdeburg, 1864, Creutz'sche Buchhandlung (R. Kretschmann). 39 S. 8.

Vorstehende Schrift ist ein Vortrag, welchen der Herr Verfasser am 3. December 1863 zu Magdeburg hielt. Die Schrift ist mehr oratorisch und populär, für ein gemischtes Publikum bestimmt, als den Anforderungen und Zielpunkten der Wissenschaft entsprechend. Sie beginnt mit dem Lobgesange Göthe's auf die Phantasie. Der Herr Verf. will nicht blos in diesen Hymnus einstimmen, sondern in seinem Vortrage die Phantasie zum Gegenstande „denkender Betrachtung" machen (S. 4). Die Theorie der Phantasie ist „in der Kindheit." Die Psychologie verweist auf die Aesthetik und diese auf jene zurück. Der monographische Versuch von Maaß und die betreffenden Abschnitte in umfassenderen Werken von Kant, Krause, Rosenkranz, Vischer und J. H. Fichte werden erwähnt. Die Vollständigkeit in der Behandlung dieses Gegenstandes wird vermißt. Die bisherige Seelenlehre hat nämlich, wie der Herr Verf. sagt, „das bewußte Leben des Menschen wie es sich im Wahrnehmen und Vorstellen, im Begreifen, Urtheilen und Schließen, in Neigungen und Leidenschaften äußert, begrifflich zergliedert, dabei aber doch nur die gemeinen Fähigkeiten der Seele und auch diese nur in der endlichen Form ihrer Erscheinung beschrieben und zu erklären gesucht." Die Psychologie soll vielmehr die Seele als ein „ewiges, gottartiges Wesen" betrachten. Das „sinnliche Bewußtseyn" ist das „sich in Schlüssen bewegende Denken und das auf Trieben und Neigungen beruhende Wollen." Dieses sind aber „der wahren Natur" der Seele gegenüber „niedrige Acte" derselben, endliche und sich auflösende Daseynsformen. Daran

knüpft sich die Berufung auf Plotin, welcher über „dem gewöhnlichen Denken" eine Fähigkeit in der Seele annahm, die Wahrheit „unmittelbar zu schauen." In dieser Fähigkeit äußert sich „die ewige Wesensform" der Seele. So könnte man auch in ähnlicher Weise „Empfinden" und „Wollen" als „endliche Erscheinung" und „ewiges Wesen" unterscheiden. Die Psychologie soll uns in den „göttlichen Grund" blicken lassen, aus dessen „unbewußtem Dunkel die tiefsten Gedanken und Anschauungen, die weitgreifendsten Entschlüsse hervorblitzen." Die Organe dieses Schauens sind „die Phantasie und das Gemüth", die „weit über das sinnliche und das überlegende Bewußtseyn hinausgreifen." Beide Organe geben uns eine „Ahnung" vom „ewigen Wesen" der Seele.

Refer. ist mit diesen Ansichten nicht einverstanden. Die Psychologie kann sich kein anderes, als das bewußte Seelenleben des Menschen zur Aufgabe stellen. Ein bewußtloses Seelenleben entgeht der Untersuchung des Beobachters, weil nur dasjenige Gegenstand der Erkenntniß werden kann, dessen man bewußt ist. Allerdings bleiben gewisse Zustände nicht immer im Bewußtseyn. Wenn die Aufmerksamkeit der Seele sich von ihr abwendet, treten sie wieder in die Bewußtlosigkeit zurück; aber solche Zustände der Seele sind nur und können nur insofern Objecte der Seelenwissenschaft werden, als sie einmal in's Bewußtseyn getreten sind. Solche Vorstellungen, die niemals in's Bewußtseyn treten, können für uns keine Vorstellungen seyn; sie sind solche nicht als bewußtlos, sondern als bewußte. Auch äußert sich das bewußte Leben nicht nur im Wahrnehmen und Vorstellen, Begreifen, Urtheilen, Schließen, Neigungen und Leidenschaften, sondern auch in dem Bilden von Idealen, in ästhetischen, religiösen, moralischen, intellectuellen Ideen, Gefühlen und Willensrichtungen. Es sind die solchen Erscheinungen des Seelenlebens zu Grunde liegenden Geistesvermögen keine gemeinen Fähigkeiten. Wie schon Göthe die Vergleichungsstufen in den Geistesfähigkeiten und darum die Eintheilung des Psychologen Stiedenroth in obere und untere Geistesvermögen mit Recht tadelte, so muß auch diese Unterscheidung

der „gemeinen" und höheren Fähigkeiten in der Seele an sich zuückgewiesen werden. Nicht nur die begriffliche Zergliederung der Geistesvermögen, sondern ihre Zurückführung auf das alle begleitende und alle zu menschlichen Vermögen gestaltende einheitliche Princip, die Vernunft oder Freiheit in den verschiedenen Thätigkeiten des Bewußtseyns, ist ein Zielpunkt der Psychologie. Wenn von der endlichen Form ihrer „irdischen Erscheinung" die Rede ist, so gibt es wohl für die Vermögen eines in Raum und Zeit thätigen Seelenwesens keine andere Form der Thätigkeit als Gegenstand menschlicher Erkenntniß. Das sich „in Schlüssen bewegende Denken" ist nicht nothwendig „sinnlich", auch wird alles „Wollen" zuletzt auf „Trieben und Neigungen" beruhen. Man kann daher solche Aeußerungen des Denkens und Wollens nicht mit dem Herrn Verf. „niedrige Acte" nennen. Die von Plotin angenommene Fähigkeit, über allem gewöhnlichen Denken die „Wahrheit unmittelbar zu schauen", ist von jeher die Quelle aller Schwärmerei und subjectiven Phantasterei gewesen. Jeder beruft sich bei den Abirrungen seiner Vernunft auf diese Quelle. Was ist denn dieses hier so sehr zurückgesetzte „gewöhnliche Denken", dieser „gemeine Act" der Erkenntniß? Er äußert sich als Begreifen, Urtheilen and Schließen. Kann sich das Denken anders äußern, und wenn es auch übersinnliche Erkenntnisse hat, können diese anders, als auf dem Wege der Schlüsse aufgefunden werden? Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen. Die Phantasie denkt sich die Idee des Vollkommenen, Unendlichen oder Unbedingten in seinen Beziehungen zu den endlichen Gegenständen, sie faßt das Unendliche im Bilde des Endlichen der Sinnenwelt auf. So sind die Ideale Bilder, Formen, unter welchen uns die Idee des Unendlichen erscheint. Das Ideal hat aber keinen Werth ohne die Idee, deren Bild es ist. Es ist ohne jene ein Bild ohne Gedanken. Man kann also unmöglich die Phantasie über die Vernunft stellen, so wenig als das Gemüth, weil beide erst durch die Vernunft als dem Organe der Vollkommenheitsvorstellung ihre eigentliche Bedeutung, ihr höchstes Ziel erreichen. Wo aber die Vernunft prüft, wird gedacht und durch Schlüsse Erkentniß gewon-

nen. Der Begabte verdankt seine Erkenntnisse nicht, wie S. 5 behauptet wird, „dem Schauen", sondern dem richtigen Erkennen. Wenn uns die Psychologie auf den „göttlichen Grund blicken läßt", so geschieht dieses, wenn wir Wahrheit gewinnen sollen, nicht durch die „Phantasie", sondern durch die Vernunft. So lange dabei der göttliche Grund „ein unbewußtes Dunkel" ist, werden wir dem Herrn Verf. nicht beistimmen können, wenn er aus einem solchen „die tiefsten Gedanken und Anschauungen die weitgreifendsten Entschlüsse hervorblitzen" läßt. Nur durch das Denken und Erkennen der Vernunft, nur durch vernünftige Einsicht kommen wir zu tiefen Gedanken und Anschauungen und vernunftgemäßen weitgreifenden Entschlüssen. Es ist gefährlich, wenn, wie als Vorzug angedeutet wird, die Seele weit über „das überlegende Denken" hinausgreift. Bekanntlich geschieht dieses am meisten in den Affecten und Leidenschaften, die den Menschen großentheils entweder zu Irrthümern oder zu Verbrechen führen. Es handelt sich in der Psychologie nicht um „die Ahnung", sondern um das Wissen „dessen, was unsere Seele ist." Die „Brücke", die zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen, wie S. 5 angedeutet wird, durch Phantasie und Gemüth allein zu Stande kommt, bleibt unsicher, und ist höchstens für den Glauben, niemals aber für die Wissenschaft zureichend.

Refer. ist mit dem Herrn Verf. einverstanden, wenn dieser die Phantasie als eine allgemeine Gabe der Völker und einzelnen Menschen faßt, sie aber doch in jedem sich anders gestalten läßt. Eben so richtig ist es, daß die Psychologie nicht eine bestimmte, sondern nur die Phantasie an sich zum Gegenstande des Nachdenkens macht. Steht aber nicht schon hier das Nachdenken über der Phantasie, da man ja nur durch jenes das Wesen dieser und aller andern Geistesvermögen erkennen kann? Zu bestreiten ist die Behauptung, daß die Phantasie „kein Vermögen der Seele, sondern die ganze und ungetheilte Seele selbst sey, die sich auf eine gewisse Weise verhält." Gerade der letztere Beisatz zeigt ja, daß die Phantasie nicht die ganze Seele ist, sondern nur insofern mit dem Namen Seele belegt wer-

den kann, als hier diese in einer bestimmten Richtung oder Beziehung gedacht wird. In dieser Einschränkung gilt aber die von der Phantasie ausgesprochene Behauptung des Herrn Verf. auch von jedem andern Geistesvermögen, ja von der Vernunft, die den göttlichen Typus der Seele durch ihre Freiheit aufdrückt, noch viel mehr. Man hat des Menschen Wesen durch das Wort: Vernunftwesen besser bezeichnet, als durch das' Wort: Phantasiewesen. Es wird wohl besser seyn, die Seele das leibgestaltende, auch bewußtlos in der Formbildung wirkende Princip zu nennen, als mit dem Herrn Verf. die „Phantasie“, deren Gebilde in der Regel keine Realität haben, als ein solches Princip zu bezeichnen. Allerdings unterscheidet man ein „geistiges“ und ein „Naturleben“ der Seele. Hier ist aber nicht, wie der Hr. Verf. will, die „Phantasie“, sondern die Seele der letzte Grund der Entwickelung und deren einheitlicher Punkt, welcher sich vermöge der Grundkraft des Temperaments zum realen oder sinnlichen, vermöge des Talentes zum idealen oder geistigen Daseyn entwickelt. Die Phantasie ist ein Vermögen der Seele, wie alle andern, ja, sie hat gegenüber dem Vermögen der Vernunft eine untergeordnete Stellung, oder soll sie wenigstens haben. Die Phantasie hebt allerdings die Gefühle über Vernunftgegenstände, aber nur unter der Herrschaft der Vernunft ist ihre Begeisterung mit jener Besonnenheit gepaart, ohne welche die Begeisterung zur Schwärmerei und zum Fanatismus wird.

Wenn der Hr. Verf. S. 8 von den „Einflüssen“ spricht, welche „der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, der Umlauf der Gestirne, landschaftliche Umgebung und Klima, endlich die Nahrung“ auf die Phantasie äußern, so ist dieses zwar allerdings richtig, gilt aber viel mehr von der Gestaltung des Organismus und aller mit demselben zusammenhängenden leiblichen und geistigen Thätigkeiten, welche das Resultat ihres Grundes, der Seele, nicht der Phantasie, die mit der Seele nicht als gleich bedeutend betrachtet werden kann, sind.

Daſſelbe muß man auch von Temperament, Geschlecht und Altersstufen und ihren Einflüssen sagen. Anders verhält es sich

freilich mit den Traumgebilden der Seele, den eigentlichen Träumen, den Bildern des Wahnsinns und der sogenannten Vision, welche allerdings nur von der Phantasie abgeleitet werden können. Von „Krankheiten der Seele" möchte Refer. weniger, als von Geisteskrankheiten sprechen. Der Geist ist eine Entwickelung der Seele, wie der Körper. Die Seele ist der Grund der körperlichen und geistigen Entwickelungen. Nicht der Grund, die Entwickelung ist gestört, welche auch nie ohne Störung eines mit dem geistigen Leben zusammenhängenden leiblichen Hauptorgans stattfindet. Wenn der Herr Verf. „Einbildung" und „Phantasie" unterscheidet, so ist die erste die Thätigkeit der letztern. Gerade, wenn die Phantasie über die Vernunft die Herrschaft gewinnt, was im Falle der Geistesstörung sich zeigt, entstehen die sogenannten „Wahngebilde." Auch sind „Einbildungen" allein noch keine Geistesstörungen. Auch der Traum, auch der Affect und die Leidenschaften, auch der Wachtraum des Ekstatischen hat „Einbildungen", welche keine Geistesstörungen sind. Allerdings haben, wie S. 15 bemerkt wird, die „Sinnesempfindungen" ein „Verhältniß zur Phantasie." Man wird solches aber zuletzt von jedem Geistesvermögen behaupten müssen, weil die Phantasie als Geistesvermögen nothwendig in einem Verhältniß zu andern Geistesvermögen steht. Doch die von dem Herrn Verf. bisher gegebenen Andeutungen sollen sich nur auf das Verhältniß der Phantasie zum unbewußten Naturleben der Seele beziehen.

Der Hr. Verf. geht nun zur Untersuchung ihrer Stellung im Kreise der geistigen Seelenthätigkeiten, des Bewußtseyns, der Gefühle, des Denkens, Wollens, des Gemüthes über (S. 16.). Beim Bewußtseyn wird das gemeine oder sinnliche, das durch die Phantasie aufgehoben wird, und das höhere, das ihre Thätigkeit begleitet, unterschieden, ein Unterschied, der, wenn einmal angenommen, jedenfalls deutlicher gemacht werden sollte. Wenn Refer. auch zugesteht, daß ein Verhältniß der Phantasie zu den „erkennenden Thätigkeiten der Seele" zu unterscheiden ist, so muß er deshalb doch die S. 18. gemachte An-

deutung bezweifeln, daß die „Phantasie Erkenntnisse hervorzubringen vermöge" und daß diese „Art der Erkenntniß" die „geniale" sey. Wenn die Phantasie als das Vermögen schon gehabte oder noch nicht gehabte Vorstellungen (letztere sind nur in der Zusammensetzung neu, die Elemente der neuen Vorstellungen sind immer schon gehabte Vorstellungen) im Geiste hervorzurufen, betrachtet wird, so ist sie hier nicht das Erkenntnißvermögen selbst, sondern nur die Fähigkeit, durch das Erkenntnißvermögen in uns Entstandenes hervorzurufen oder dieses zusammenzufügen und dadurch eigenthümliche Seelenstimmungen zu veranlassen. Eben so wenig ist die Phantasie Erkenntnißvermögen, wenn sie als das Vermögen gedacht wird, die Idee in einem Bilde oder als Ideal zu fassen. Denn das Ideal setzt die Idee voraus, und ist ohne diese kein Ideal, weil es in diesem Falle ein Bild ohne Gedanken wäre. Die Idee, der Gedanke kommt aber von der Vernunft und nicht von der Phantasie. Die Erkenntniß ist also Sache der Vernunft und nicht der Phantasie. Ohne das Erkenntnißvermögen der Sinnlichkeit oder das Vorstellungsvermögen, welches nicht mit der Phantasie zu verwechseln ist, ohne Verstand und Vernunft kommen keine Erkenntnisse zu Stande, und außerhalb der bezeichneten Erkenntnißvermögen existirt keine weitere Erkenntnißkraft. Die Phantasie begleitet wohl die Erkenntnißthätigkeit und ruft dadurch eigenthümliche Stimmungen hervor, aber sie ist keine besondere Art von Erkenntniß. Wenn die Phantasie durch Verwirklichung ihrer Ideale Thaten der Kunst setzt, so ist das letzte belebende agens derselben die Vernunft mit ihrer dem Ideale zu Grunde liegenden Idee, ohne welche die Phantasie Religion, Wissenschaft, Kunst und Moral zu Carricaturen des Heiligen, Wahren, Schönen und Guten macht. Auch das religiöse Gemüth, wie die Phantasie, muß zuletzt auf die Idee der Vernunft zurückgeführt werden, wenn es nicht auf die Abwege des subjectiven Irrthums oder der Einbildung anstatt auf den sichern Weg der objectiven Wahrheit gelangen soll.

Refer. möchte darum die S. 21. ausgesprochene Behaup-

tung bezweifeln, daß „alle Radien der Seelenthätigkeit in der Phantasie wie in einem Brennpunkt zusammenlaufen." Die Erscheinung, daß die „ganze Seele in ihr thätig ist," gilt, wenn die Seele ein Einheitliches ist, auch von jeder andern Geistesrichtung, weil in jeder, wenn auch bewußtlos, die andern Geistesrichtungen implicite enthalten seyn müssen. Wenn man aber die Phantasie als gesondertes, von andern Geistesvermögen verschiedenes Vermögen betrachtet, so wird wohl nicht behauptet werden können, daß in ihr „die Radien aller Seelenthätigkeiten, also der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, des Erkennens, Fühlens und Wollens zusammenlaufen." Man wird weit eher die Vernunft mit den alten Griechen als das so genannte Hegemonikon der Geistesvermögen ansehen müssen, als die Phantasie, da die letztere in ihrer Thätigkeit nur dadurch eine höhere Stellung gewinnt, daß sie von der Vernunft abhängig ist. Ein gleiches gilt auch von der Sinnlichkeit, vom Verstande, vom Fühlen und Wollen, sie zeigen ihre Unterschiede von den thierischen Analogieen nur durch die Vernunft, die man darum auch mit Recht als das Göttliche im Menschen bezeichnet. Von der Phantasie gilt dieses nur unter der Voraussetzung der Vernunft. Man kann Gott wohl als reine Vernunft, aber nicht als reine Phantasie denken.

Wenn außer dem „gewöhnlichen Maaß der Phantasie" in diesem Geistesvermögen noch Talent und Genie als höhere Grade desselben unterschieden werden (S. 23.), so muß sich diese Unterscheidung auch auf die übrigen Geistesvermögen beziehen. Es ist nicht nothwendig die Phantasie allein als das Vermögen zu bezeichnen, an welchem diese höhern Stufen der Geistesanlagen erkannt werden; im Gegentheile ist oft bei einem gewöhnlichen oder geringeren Maaße von Phantasie Talent oder Genie vorhanden. Mit Recht wird das Verhalten der ungetheilt gedachten Seele, die unbewußt den Leib gestaltet (S. 24. u. 25.), von dem „Verhalten der ganzen bewußten Seele, das wir Phantasie nennen," unterschieden; nur gilt dies mit der Einschränkung, daß die ganze bewußte Seele sich nicht etwa nur in der

Phantasie, sondern in jedem andern Geistesvermögen offenbart, ja, daß die ganze bewußte Seele, wenn ein Unterschied gemacht werden soll, sich vielmehr im Erkennen, da das Bewußtseyn selbst ein Erkennen ist, als im Gefühle und Willen, in Phantasie und Gemüth zeigt.

Der Hr. Verf. geht bei der Eintheilung der „schöpferischen Thätigkeiten und Schöpfungen" der Phantasie (S. 28.) von der sinnlichen Sphäre aus und erhebt sich allmälig in „geistigere und idealere Regionen." Er beginnt mit der architektonischen Phantasie, geht von da zur Sculptur, Malerei, Mimik, zur Schöpfung der Sprache, den Redefiguren, dem Spruch, Mythus, der Sage, Allegorie, Parabel, der dichtenden Phantasie über und schließt mit der ethischen Bedeutung der letztern (S. 33.). Daß aber nicht die Phantasie es ist, welche in der Ethik zum Ziele führt, zeigt eine nähere Betrachtung unumstößlich. Die Ethik geht von dem Gewissen, also dem Wissen des Guten und Bösen, von der sittlichen Freiheit und dem Sittengesetz in seinem Unterschiede vom Rechtsgesetz aus, welches Alles Gegenstand der Erkenntniß und nicht der Phantasie ist, also darthut, daß letztere nicht, wie in der vorliegenden Schrift gewollt wird, als Erkenntniß gelten kann. Wir erhalten durch die Phantasie nicht Erkenntnisse, sondern Einbildungen von Gewissen, freiem Willen, Sitten- und Rechtsgesetz. Ob aber den Einbildungen eine Wirklichkeit entspricht, muß erst das Erkennen entscheiden. Sagt doch der Hr. Verf. ganz richtig (S. 33.), daß die Phantasie den Menschen „nicht geringen sittlichen Gefahren" aussetzt, daß sie „die Kräfte überschätzt," „unsern Stolz, unsern Hochmuth, unsern Haß mit dem Schimmer edler und berechtigter Ziele umkleidet," daß ihre „träumerischen Illusionen durch ein verfehltes Leben gebüßt" werden, daß die Phantasie in „dieser Beziehung der Beschränkung" bedarf. Alle diese Mißstände schwinden, wenn an die Stelle der Phatasie die richtige Vernunfterkenntniß tritt. Nicht die Phantasie, sondern die Vernunft ist darum das Vermögen, in welchem alle Radien der Seelenthätigkeit zusammenlaufen.

v. Reichlin-Meldegg.

Ueber Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie.

Von Ch. H. Weiße.

Erste Hälfte.

Das Wort Philosophie hat seit dem griechischen Alterthume, aus dem es in die Sprachen aller neuern gebildeten Völker übergegangen ist, die Bedeutung eines Eigennamens gewonnen. Es ist zum Eigennamen geworden für einen Inbegriff geistiger Thätigkeiten, der, um in seinen einheitlichen Beziehungen kennbar zu werden, kennbar in gleicher Weise auch den sonst in verschiedenen Zungen Redenden, eben eines Eigennamens bedarf, der als solcher keiner einzelnen dieser Zungen ausschließlich angehört. Den Werth und die Bedeutung solcher Eigennamen, den Dienst, welchen sie der Sache leisten indem dieselbe nur mit ihrer Hilfe, nicht anders wie menschliche Persönlichkeiten auch ihrerseits durch Hilfe ihrer Eigennamen, zu einer anschaulichen Wahrnehmung ihrer selbst gelangt und zu einer geschichtlichen Macht heranwächst, wissen diejenigen schlecht zu schätzen, welche aus mißverstandenem Purismus sie durch Ausdrücke, den besondern Volkssprachen entnommen oder nicht ohne künstliche Absichtlichkeit aus ihnen gebildet, zu verdrängen trachten, dem unmittelbaren Wortsinne nach schärfer und genauer bezeichnende vielleicht, eben damit aber auch fast jederzeit in einer oder der andern Weise beschränkende, der eigenen freien Entwickelung der Sache in anmaßlicher Weise vom individuellen Standpunkte aus vorgreifende *). Wer zu dem Namen der Philosophie sich bekennt, der schließt damit einem geschichtlichen Ganzen von Bestrebungen und Thätigkeiten des Menschengeistes

*) Vergl. des Verf.s mit den gegenwärtigen zusammenstimmende Bemerkungen über den Gebrauch des Wortes Religion. Philosoph. Dogmatik Bd. I. S. 24.

sich an; er verzichtet, dafern er die Bedeutung dieses Namens eben als eines geschichtlichen recht versteht, auf die Willkühr, die Sache, als wäre sie noch nicht vorhanden, ohne Rücksicht auf Vorgänger und Mitarbeiter von vorn zu beginnen; es müßte denn seyn, daß in der Sache selbst die Nothwendigkeit, die Forderung läge, mit dem Anschluß an Vorhandenes, mit der Fortführung des Vorhandenen einen stets sich wiederholenden Neubeginn zu verbinden, etwa wie man von dem Athemzuge der lebendigen Geschöpfe sagen kann, daß mit ihm der Proceß des Lebens in gewissem Sinne immer wieder von neuem beginnt. Und so finden wir denn auch, daß, obgleich keineswegs Alle, die in der Philosophie oder für die Philosophie thätig waren, über diese ihre geschichtliche Natur ein deutliches Bewußtseyn hatten, doch, seit in dem abendländischen Theile des menschlichen Geschlechts eine Philosophie erstanden ist, eben dieser fast gleichzeitig mit ihr selbst entstandene Name nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, ein Bewußtseyn des Zusammengehörens aller unter diesem Namen zusammengefaßten, wenn auch noch so weit unter sich auseinander gehenden Thätigkeiten und Bestrebungen wach zu erhalten, die Thätigkeiten, die Bestrebungen selbst und ihre Ergebnisse dem Gedächtnisse der Weiterstrebenden, der in anderer Richtung Thätigen einzuverleiben, und so zugleich mit der Philosophie selbst eine Geschichte der Philosophie als unveräußerliches Eigenthum des Menschengeistes zu begründen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Bedeutung derartiger Namen nicht von vorn herein, nicht sogleich in dem Augenblicke ihrer Erfindung eine in bestimmten Gränzen abgeschlossene seyn kann. Besteht ja doch ihr eigenthümlicher Werth gerade darin, daß sie, an eine historisch bestimmte Gegenständlichkeit anknüpfend, der Entwickelung des mannichfaltigsten, keineswegs in ihrem ersten Gebrauche vorausgesehenen Inhalts freien Raum geben, überall in organischer Folge von jenem Anfangspunkte aus, oder in eben so organischem Anschießen an denselben. Nicht in allen Fällen ist jener einheitliche Lebens-

punct sogleich beim ersten Gebrauche des Wortes festgestellt. Es kann vorkommen, daß ein Wort geraume Zeit hindurch in unsicherer und weitschichtiger Weise angewandt wird, bevor der für seinen ferneren Gebrauch entscheidende Moment eintritt, welcher durch Feststellung eines solchen Lebenspunctes ihm eine prägnante Bedeutung giebt. So z. B. hat das Wort Religion erst bei seiner Uebertragung in die neueren Sprachen, und auch da nur allmählig, die prägnante Bedeutung eines Namens für die große weltgeschichtliche Gesammterscheinung der religiösen Zustände und Thätigkeiten des Menschengeistes gewonnen; in der Sprache, aus welcher es entnommen ist, hatte es dieselbe noch nicht. — Das Wort Philosophie dagegen scheint in der That zuerst von Solchen ausgesprochen zu seyn, die mit seinem Gebrauche die bestimmte Absicht verbanden, im Gegensatze beschränkter oder irreführender Richtungen des Denkens und Wissens ein Wissensstreben zu bezeichnen, welches sich, mit dem ausdrücklichen Bewußtseyn des Ungenügens aller in diesem Anfange bereits vorhandenen oder sofort zu erreichenden Wissenschaft, ein Ziel von unendlichem Gehalte, aber problematischer Erreichbarkeit setzt. Thatsächlich ist, daß bereits im griechischen Alterthum sich in das Wort die ganze geschichtliche Macht der Sache hineingelegt hat, und daß seitdem dieses Wort, eben als Name für die Sache, das Merkzeichen geblieben ist, an welchem die ihrer idealen Natur zufolge so fremd der Welt der Erscheinung und des äußeren Daseyns gegenüberstehende Sache als eine in diese Welt und ihre Wirklichkeit eingetretene erkannt wird und sich selbst erkennt. Daß der Name der Philosophie unter allen gebildeten Völkern der Neuzeit sich in Geltung gebracht hat: darin erblicken wir das Siegel der Thatsache, daß die Philosophie wirklich zu einem Gemeingut dieser Völker, zu einem Gemeingut der Menschheit geworden ist.

Was aber ist in der Philosophie jener belebende Urgedanke, der, einmal gedacht und in seiner durch das Denken ihm gewonnenen Gegenständlichkeit als Thatsache im Geistesleben der Menschheit fixirt, eben durch den alsbald zu einer geschichtlichen

Macht erhobenen Namen „Philosophie," seitdem zum organischen Lebensprincip und Lebensmittelpunct für alle philosophische Thätigkeit des Menschengeistes geworden ist? — Auf diese Frage läßt sich, soviel zunächst das griechische Alterthum betrifft, eine so genau, als man nur immer wünschen kann, bestimmte Antwort geben. Es ist die von den früheren Philosophenschulen seit Thales und Pythagoras in mannichfaltigster Gestaltung theoretisch gefaßte, von dem speculativen Genius des Sokrates aus dem Untergange, der ihr in den Schulen drohte, durch Uebertragung in das praktische Gebiet, durch dialektische Ausprägung zur „Idee des Guten," gerettete Idee des Absoluten. Man gestatte uns vorläufig den Gebrauch dieses vielfach bestrittenen Ausdrucks; wir werden durch unsere nachfolgende Ausführung Sorge tragen, daß keinerlei Zweideutigkeit an ihm haften bleibt. — Was nämlich auch von der schwerlich auf historischer Ueberlieferung begründeten Sage zu halten seyn möge, welche zum Urheber des Wortes Philosophie bereits den Pythagoras macht: so viel scheint gewiß, daß der allgemeinere Gebrauch dieses Namens erst dem Gegensatze des Sokrates gegen die Sophisten seinen Ursprung dankt *). Dieser Gegensatz ist,

*) Der Gegensatz des „Sophisten" und des „Philosophen" bildet bekanntlich das Thema des Platonischen Dialogen „der Sophist," und eines anderen, der nach der Absicht des Verfassers ihm nachfolgen sollte, der aber entweder verloren gegangen, oder, was wahrscheinlicher, in der Weise, wie er projectirt war, nicht zur Ausführung gediehen ist. Dem „Sophisten" die Aechtheit zu bestreiten, wie einige Neuere gethan haben, ist jedenfalls ein unglücklicher Gedanke. Denn die auch von den ersten Denkern der Neuzeit, einem Schelling, Hegel, Schleiermacher, mit gerechtem Nachdruck anerkannte Tiefe und Bedeutsamkeit des Inhalts läßt durchaus auf einen Denker ersten Ranges als Verfasser schließen, und auch der stylistische Ausdruck trägt, trotz seiner Ungelenkheit und Schwerfälligkeit, das dem Kundigen unverkennbare Gepräge des Platonischen Geistes. Aber allerdings ist dieser Charakter des Ausdrucks, verbunden mit der, eben so unbehilflichen als abenteuerlichen, beinahe knabenhaft spielenden Einrahmung des Werkes, ein solcher, der es dem aufmerksameren Forscher unmöglich macht, dasselbe der reifen Kunst des Platon zuzuschreiben. Wer Werke geschaffen hat von der stylistischen Meisterschaft (um nur solche zu nennen, die man verkehrter Weise, um ihres angeblich rein Sokratischen Inhalts willen, der früheren Jugend des großen

wenn irgend einer von denen, welchen wir in der Geschichte der Philosophie begegnen, ein im strengsten Wortsinne dialektischer: das anmaßliche Wissen der Sophisten umschlagend durch seine eigenen Consequenzen in Nichtwissen und Nichtwissenkönnen, und dem gegenüber das eingestandene Nichtwissen des Sokrates einen Wissenskeim in sich bergend, welcher seitdem sich zu einer mehrtausendjährigen, unübersehbar reichen Entwickelung aufgeschlossen hat. — Es wird genügen, nur mit einem Worte an die lehrreiche Abhandlung Schleiermacher's zu erinnern, welche den Werth des Sokrates als Philosophen ausdrücklich erkennen lehrt in dem in jenes Eingeständniß des Nichtwissens hineingelegten Begriffe eines Wissens, das sich von dem Wissen des gemeinen Menschenverstandes, wie es in der Sophistik zu seiner Blüthe und zuerst zu einem deutlichen Bewußtseyn seiner selbst gelangt war, nicht blos dem Grade seiner Deutlichkeit oder Vollständigkeit nach, sondern als ein ganz anderes unterscheidet. Wäre etwas in dieser Abhandlung annoch zu vermissen, so ist es die weder bei Schleiermacher selbst, noch auch bei einem seiner Vorgänger oder seiner Nachfolger in geschichtlicher Betrachtung der Philosophie, so viel ich habe finden können, annoch ganz vollständig hervorgetretene Würdigung des Zu-

Meisters zuzuschreiben pflegt) eines Gorgias und Protagoras, von dem dürfen wir es kühn als eine psychologische Unmöglichkeit bezeichnen, daß er je wieder zu der Darstellungsweise eines Kratylos, eines Sophista und Politikos herabsinkt. — Nur um so interessanter aber, wenn von dem noch jugendlichen, noch frisch aus der Schule des Sokrates herkommenden und, auf die zu Megara empfangene Anregung, die Sokratische Speculation durch den Gedankeninhalt der Eleatischen Schule zu unterbauen strebenden Platon herrührend, — nur um so interessanter ist der Versuch, den durch Sokrates zum Bewußtseyn gebrachten Gegensatz der Philosophie zur Sophistik auf die rein theoretische Gestaltung der Idee des Absoluten zurückzuführen, wie sie, zur äußersten Schärfe der Abstraction von den Italischen Schulen herausgearbeitet, in der Philosophie des Sokrates nur den verborgenen Hintergrund gebildet hatte. Daß dieser Versuch mit klarem Bewußtseyn unternommen worden ist: das drückt sich auf das Unverkennbarste in den Umstande aus, daß Rede und Gedankenführung, im Beiseyn des Sokrates, einem Gaste aus Elea in den Mund gelegt wird.

sammenhangs, der mit diesem höheren, diesem allein absoluten Begriffe des Wissens das ethische Princip der Sokratischen Philosophie verknüpft. Nur nach seiner einen Seite, nur so zu sagen zur Hälfte, und vielleicht nicht einmal zur Hälfte, wird dieser Zusammenhang erkannt, wenn von dem Guten, wenn von dem menschlich höchsten oder alleinigen Guten, von der Tugend, gesagt wird, daß sie in einem Wissen bestehe oder wesentlich und nothwendig überall von einem Wissen begleitet sey. Es liegt vielmehr, wenn auch vielleicht nicht unmittelbar ausgesprochen, aber dem tiefer Eindringenden unverkennbar, der gesammten Philosophie des von dem delphischen Gotte gepriesenen Weisen auch umgekehrt der Gedanke zum Grunde, daß Wissen, Erkennen, nur durch Tugend, nur durch das ethisch Gute möglich ist. — Nicht so, wie man den Sokrates gemeinhin verstanden hat, als sey nur das Gute, nur die Tugend für den Menschen ein Gegenstand des Wissens, oder sey von allem Wißbaren nur die Tugend und das Gute des Wissens werth, sondern in dem höhern Sinne, daß nur die Tugend den Weg zum gegenständlichen Wissen bahnt, daß nur im Begriffe des Guten der Schlüssel zur Gegenständlichkeit des Erkennens dem Geiste des Menschen gegeben ist. Wir können es dahingestellt lassen, bis zu welchem Grade der Deutlichkeit diese Einsicht in dem Sohne des Sophroniskos entwickelt war. Aber daß sie, wenn auch vielleicht seinen eignem Verstande in gewissem Grade ein Geheimniß, die eigentliche, innerste Triebfeder seines gesammten Thuns und Strebens bildete, dessen halten wir uns nichtsdestoweniger versichert. Denn auf keine andere Weise, als nur so, vermögen wir die zwei gleich sehr im Geiste des Sokrates hervortretenden Momente vereinbar zu finden: den Verzicht auf alles rein theoretische, mit den ethischen Problemen außer Zusammenhang stehende Wissen einerseits, und andrerseits die Zuversicht, daß es in allen Dingen nicht nur ein Wissen überhaupt, sondern ein absolutes, aller gegebenen oder denkbaren Gegenständlichkeit des Wollens und des Handelns adäquates Wissen geben müsse.

Durch die zuerst von Sokrates als Realprincip alles Erkennens in die Philosophie eingeführte Idee des Guten hat alle nachfolgende Philosophie des griechischen und römischen Alterthums ihre wissenschaftliche Haltung gewonnen. Welche Stelle diese Idee in der Philosophie des Platon einnimmt, ist bekannt, ist wenigstens insoweit bekannt, als die dialogischen Kunstwerke dieses Denkers uns den Einblick in einen Zusammenhang seines Denkens gewähren, der zwar schwerlich schon der tiefste und innerlichste ist, aber der doch auch seinerseits schon die Idee des Guten als krönenden Schlußstein des Gebäudes der philosophischen Erkenntniß fordert. Nicht ganz so aufgehellt war bisher der esoterische Zusammenhang jener von Platon und von seinen nächsten Schülern, Speusipp und Xenokrates, in streng methodischer Folge und in Anknüpfung an die Pythagoreische Zahlenphilosophie vorgetragenen Lehre, über die uns die metaphysischen Bücher des Aristoteles eine zwar ziemlich ausführliche, aber wenig geordnete Belehrung ertheilen. Aber daß dort Alles darauf angelegt war, die im sechsten Buche der Politria nur in sinnbildlicher Andeutung ausgesprochene Erhabenheit der Idee des Guten und deren Uebergreifen über das gesammte Gebiet des Daseyns und des Erkennens in streng methodischer Dialektik zu wissenschaftlicher Ausführung zu bringen: davon dürfen wir uns auch nach jenen an sich unzulänglichen, aber durch Alles, was über den Inhalt der Lehrvorträge in der ältern Akademie historisch berichtet wird, hinreichend unterstützten Notizen versichert halten. Noch in der philosophischen Weltauschauung des Aristoteles trägt, ungeachtet der in ihr vollzogenen Aussonderung des Gebietes der praktischen Erkenntniß von dem der theoretischen, doch der das Ganze so überall durchwaltende Begriff der Zweckbeziehung und die ihm entsprechende Fassung der auf dem Hintergrunde einer Möglichkeit, einer Dynamis beruhenden Wirklichkeit als „Entelechie“ die deutliche Spur der Entstehung aus der Idee des Guten. Je mehr aber nach Aristoteles die schöpferische Energie der eigentlichen Spekulation

sinkt und in allem Theoretischen ein traditioneller Empirismus Platz ergreift: um so deutlicher wird es, wie das, was nichts destoweniger die philosophische Gedankenarbeit des Alterthums noch eine Reihe von Jahrhunderten hindurch lebendig erhält und ihr den einheitlichen Charakter bewahrt, der durch den fortdauernden Gebrauch des Namens der Philosophie ausgedrückt wird, die ethischen Interessen sind, welche sich in diese Gedankenarbeit hineingelegt haben. Und dies nicht etwa in der Weise eines äußerlich historischen Geschehens durch irgend einen Zufall oder ein Zusammentreffen zufälliger Umstände. Vielmehr, nur durch die volle Solidarität mit dem Begriffe des Wahren, mit dem bereits in die Elemente der allgemeinen Bildung eingegangenen Streben nach Wahrheitserkenntniß konnte der Begriff des Guten, des an und für sich, unbedingt und gegenständlich Guten zu einem so selbstständigen Besitzthume des Menschengeistes werden, wie er dies geworden seyn mußte, wenn die göttliche Offenbarung des Christenthums in diesem Geiste sollte Wurzel fassen, sollte mit den Elementen seiner Bildung sich durchdringen können. Und so ist denn auch die in der Idee des Guten gipfelnde und von ihr beherrschte philosophische Speculation des Alterthums für das Christenthum sogleich im Laufe der ersten Jahrhunderte seines Bestehens zum Organe einer wissenschaftlichen Ausgestaltung seines Inhalts geworden, und ist es geblieben das ganze Mittelalter hindurch bis über das Reformationszeitalter hinaus. Nicht der Glaube, wohl aber die Glaubenslehre des Christenthums ist wesentlich aus der Thätigkeit dieses Organes hervorgegangen, und die wissenschaftliche Ausbildung, die sie bis zu dem erwähnten Zeitpuncte gewonnen hat, reicht genau so weit, als die Tragweite einer Speculation, von welcher die Idee des Wahren und des Guten zwar in ihrer Einheit, in der Nothwendigkeit ihres Zusammengehörens, aber von welcher weder sie selbst, noch die andern mit ihnen zugleich die Gegenständlichkeit philosophischen Erkennens bildenden Ideen auch in ihrem Unterschiede wechselseitig von einander, und

ihr Zusammenhang in der Gliederung, die aus diesem Unterschiede hervorgeht, erkannt waren.

Ansätze zu einer wissenschaftlichen Gliederung der philosophischen Erkenntniß, zur Architektonik eines Systemes haben sich mehrfältig schon im classischen Alterthume hervorgethan. Es lagen solche Ansätze dem Keime nach in der Platonischen Philosophie, sofern dieselbe sich, allerdings nicht mit klarem Bewußtseyn über die Beschaffenheit dieses Gegensatzes, in dem Gegensatze der Absolutheit des reinen Gedankens und einer von dem Inhalte sittlicher, ästhetischer und religiöser Erfahrung erfüllten Ideenwelt einherbewegte. Allein die Absicht des Platon scheint in Ansehung der wissenschaftlichen Form des Erkennens, welche er durch das Mittel speculativer Dialektik zu erreichen suchte, durchaus nur auf Einheit der Erkenntniß gegangen zu seyn; von dem Versuche einer Gliederung in eine Mehrheit philosophischer Disciplinen finden wir bei ihm, so viel das eigentlich Innere der Erkenntniß betrifft, keine Spur. Erst bei Aristoteles tritt die Unterscheidung einer solchen Mehrheit deutlich hervor. Die Wissenschaft des reinen oder absoluten Denkens, die bei Platon allen Erfahrungsinhalt, sofern derselbe überhaupt als ein Seyendes und Wahres gilt, in sich absorbirend, das Ganze gebildet hatte, sie tritt mit ausdrücklichem Bewußtseyn jetzt als Wissenschaft von dem leer Allgemeinen, von den abstracten Voraussetzungen der Erfahrung, als „erste Philosophie", hinter die Realität des Erfahrungsinhalts und seiner wissenschaftlichen Erkenntniß zurück. Der inneren Gestaltung jener allem besonderen Wissen vorangehenden allgemeinen Wissenschaft aber fehlt es an einem durchgreifenden Princip, wie Platon ein solches wenigstens gesucht hatte, und eben so auch fehlt es an einem solchen für die Unterscheidung der besonderen Erfahrungswissenschaften. Eine sinnige Analyse des gegebenen Erfahrungsinhaltes muß so hier, wie dort, die Stelle der Principien vertreten, und dem entsprechend huldigt denn auch die praktische Philosophie des Aristoteles, nach ihrer erst jetzt erfolgten Ausscheidung von der theoretischen, zwar

nicht einem materiellen, wohl aber einem formalen Empirismus. — Wie vielen Antheil, dem gegenüber, an der in der späteren Philosophie des Alterthums so beliebten Unterscheidung dreier philosophischen Hauptdisciplinen: Dialektik oder Logik, Physik und Ethik *), eine aus der Idee des Absoluten hervorgegangene principielle Reflexion haben mochte, das dürfte nicht ganz leicht zu entscheiden seyn. Fast will es scheinen, als verdanke dieselbe ihren Ursprung auch ihrerseits der Auflockerung des streng einheitlichen Princips in der älteren Akademie, dem Eindringen der empiristischen Anschauungsweise auch in diese strengste der philosophischen Schulen des Alterthums. Jedenfalls spricht die Allgemeinheit ihrer Geltung in den nachfolgenden Schulen nicht für die Bewahrung eines mehr speculativen Sinnes derselben, gesetzt selbst, daß im Anfang ein solcher nicht gefehlt haben sollte. Wie aber dem auch sey: immerhin ist durch das spätere Alterthum und durch das gesammte Mittelalter hindurch diese Unterscheidung die einzige geblieben, an welche sich in weiteren Kreisen die Vorstellung einer Abfolge von inhaltlich unterschiedenen, aber durch Geist und Sinn ihrer Behandlung vereinigten philosophischen Disciplinen, die Vorstellung einer eben so nach außen von andern Thätigkeiten und Werken des Geistes unterschiedenen, wie innerlich in eine Mehrheit von Erkenntnißgebieten gegliederten Wissenschaft geknüpft hat. Denn die besonderen in den Zusammenhang der empirisch-philosophischen Lehren des Aristoteles eingeschlossenen Fächer — selbst die Seelenlehre eingerechnet, deren Inhalt im Alterthum stets zu einem Theile der Physik, zum anderen der Ethik zugeschlagen geblieben ist, — diese haben es, wie häufig auch solcher ihr Inhalt zum Gegenstand einzelner Abhandlungen gemacht ward, doch nie auch nur annäherungsweise zu einer derartigen Con-

*) Eine Unterscheidung der wissenschaftlichen Grundbegriffe und Probleme nach diesen drei Kategorien findet sich bereits in der Logik des Aristoteles, ohne daß jedoch derselben eine ausdrückliche Folge gegeben würde.

solidirung bringen können, wie man sie jetzt so gern als selbstverständlich für sie voraussetzt..

Die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik ist in jüngster Zeit von zwei philosophischen Systemen wieder in Erinnerung gebracht worden; mit gleichem Nachdruck von Seiten beider als die allein richtige und in der Natur der Sache begründete, aber in gänzlich verschiedeuem Sinne. Das Hegel'sche System hat diese drei Wissenschaften auf's neue unter den Namen: Logik, Philosophie der Natur, und Philosophie des Geistes eingeführt, als Glieder eines der strengen dialektischen Methode entstammenden triadischen Schematismus, der sich innerhalb jedes einzelnen dieser drei Glieder bis in die besondersten und einzelsten Theile des Inhalts fortsetzt. Hier also gilt diese Gliederung ausdrücklich als Siegel der Einheit; die Philosophie „ist nur als System", und das System erwächst eben aus dem triadischen Rhythmus oder Tactschritt in der productiven Bewegung des Gedankens. Leider nur entspricht diese angeblich durch dialektische Methode erzielte Gliederung nicht dem Begriffe, welchen das System selbst über die Bedeutung der Methode aufstellt. Dieselbe soll, nach seiner Forderung, einen steten Fortschrit enthalten von dem Niedern zu dem Höheren, von dem Unteren zu dem Oberen, von den inhaltsärmeren Begriffen zu den inhalsreicheren. Nun aber ist bereits der Inhalt der „Logik" so gefaßt, daß er für den höchsten, obersten und reichsten, für die Totalität alles Inhalts gilt. Natur und Geist sollen hervorgehen nur aus einem Absfall dieses Inhalts von sich selbst, aus dem Herabsinken zu einer niederen, zu dem Wesen des Inhalts in Mißverhältniß stehenden Daseynsform. Das steht offenbar wenig im Einklang mit jener Forderung. — Dem gegenüber gelten der Herbart'schen Philosophie „Logik" „Metaphysik" und „Aesthetik" als drei eben so dem Inhalt, wie der Form oder Methode nach gänzlich von einander abgetrennte, nur äußerlich neben einander bestehende Wissenschaften. Vielleicht noch von keiner andern philosophischen Lehre ist so ausdrücklich die

alle gegenständliche, empirische Erkenntniß aus einer Anwendung dieser Bestimmungen auf das in sinnlicher Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung Gegebene beruht: diese Voraussetzung ist dort überall eine unmittelbare, noch von keinem Zweifel über die Giltigkeit dieser Bestimmungen, über ihre Giltigkeit von den Dingen an sich als Gegenständen des Erkennens, berührte. Wäre es erlaubt, einen Ausdruck der Kant'schen Philosophie auf jene ältere zu übertragen, der er eben so fremd ist als das Problem, welches Kant in denselben hineingelegt hat, so würden wir sagen können, daß eben das „An sich" der Dinge den Gegenstand der prima philosophia bildet. Sie selbst aber, diese Bestimmungen des An sich oder des reinen Seyns der Dinge, werden dort, als ein im Bewußtseyn Gegebenes, ganz nach derselben empirischen Methode im Bewußtseyn aufgesucht, wie die sinnlichen Eigenschaften und Beziehungen der Dinge in der sinnlichen Erfahrung; der Gedanke, sie aus dem Begriffe des Erkennens, des Denkens und Wissens abzuleiten, bleibt dieser Philosophie fremd. Er, dieser Gedanke, bildet dagegen die positive Seite jener Speculation, welche dem „Dogmatismus" der hier bezeichneten Voraussetzungen die Forderung einer ihnen auf den Grund gehenden Kritik entgegenstellte. In diesem Sinne finden wir bei Kant den Inbegriff der reinen Denk- und Daseynsbestimmungen, welche in der alten Schule den Inhalt der prima philosophia, in der Wolff'schen den Inhalt der „Metaphysik" gebildet hatten, noch vor der Ausführung, unter den Begriff von Bedingungen der Möglichkeit eines gegenständlichen Erkennens zusammengefaßt, und eben dieser Begriff wird dann der leitende Gesichtspunkt für die Ausführung. Kant's Vernunftkritik hat von vorn herein die ganz positive Absicht, sämmtliche Inhaltsbestimmungen der reinen Vernunft, die ein Seyn, ein Daseyn als solches oder dessen allgemeine und nothwendige Eigenschaften bezeichnen, als Glieder eines Systems erscheinen zu lassen, welches in seiner Gesammtheit den Begriff eines gegenständlichen Erkennens ausdrückt, so daß alle diese Glieder als Voraussetzungen in jedwedem beson-

deren, auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Erkennen enthalten sind, und durch ihr Innewohnen der Wahrnehmung den Charakter der Erfahrung ertheilen. Nur als Consequenz aus diesem, wie gesagt, ganz positiven Grundgedanken tritt bei Kant, dem in der früheren Periode seines Philosophirens jeder Zweifel an der absoluten Geltung der reinen Denk- und Daseynsbestimmungen ganz fremd geblieben war, jener „transscendentale Idealismus" hervor, der zwischen dem „An sich der Dinge" und der „Objectivität des Erkennens" unterscheidet. Die Bestimmungen der reinen Vernunft, eben weil und wiefern durch sie eine Objectivität des Erkennens begründet, der Inhalt sinnlicher Wahrnehmung oder Anschauung einem Zusammenhange einverleibt wird, der ihm die Bedeutung eines Daseyns, einer Gegenständlichkeit für das Erkennen giebt, reichen nicht an die Wahrheit der „Dinge an sich," nicht an das, was die Dinge unabhängig von ihrer Bedeutung für das Erkennen, von ihrer Erscheinung in einem erkennenden Bewußtseyn sind.

So, wie gesagt, Kant. Das Unternehmen der Hegel'schen „Logik," und mit ihm die Gestalt, welche durch die „Logik" das System der Philosophie überhaupt bei Hegel gewonnen hat, ist geschichtlich nicht zu verstehen ohne die Rückbeziehung auf Sinn und Ergebniß der Kant'schen Vernunftkritik. Ganz eben so, wie das Kant'sche, ist auch das Hegel'sche System von dem Gedanken beherrscht, daß keine der reinen Denk- und Daseynsbestimmungen unmittelbar in ihrer zufälligen Besonderheit der Vernunft, dem vernünftigen Bewußtseyn, als Gegenstand gegeben seyn kann. Die Vorstellung einer „angeborenen Erkenntniß" in diesem Sinne bleibt von dem Hegel'schen Systeme eben so, wie von dem Kant'schen, ausgeschlossen. Es ist nichts in der Vernunft, was nicht ein nothwendiges Glied der Einheit bildete, welche, als denkend und erkennend, eben die Vernunft selbst ist. Diese Voraussetzung stellt Hegel eben so, wie Kant, dem Dogmatismus jener früheren Philosophie entgegen, welche, um die Bedeutung des Begriffs der Einheit in aller gegenständlichen Erkenntniß unbekümmert, kein Bedenken darin

gefunden hatte, der Vernunft von vorn herein eine unbestimmte Mannichfaltigkeit von inneren eben so, wie von äußeren Erkenntnißgegenständen zuzutheilen. Durch eben die Einsicht in die nothwendige Einheit des reinen Vernunftinhaltes, welche, jener früheren Philosophie gegenüber, Hegel mit Kant theilte, ward er jedoch nach anderer Seite zugleich über den Trugschluß emporgehoben, aus welchem der „transscendentale Idealismus“ der Kant'schen Philosophie hervorgegangen war. Dieselbe Einheit des Vernunftbewußtseyns nämlich, welche die Annahme eines in unbestimmter Vielheit und Mannichfaltigkeit gegebenen Vernunftinhalts als unzulässig erscheinen läßt, eben sie verbietet auch, die „Idee,“ die Gewißheit eines Absoluten, eines An sich über der bloßen Erscheinung, die ja auch Kant anerkannt hatte, in der Weise von dem einheitlichen Princip des Bewußtseyns, wodurch für das letztere eine Welt der Erfahrung begründet wird, abgetrennt zu halten, wie es doch in der Kant'schen Philosophie geschehen war. So gewiß das Bewußtseyn nur eines, die Welt der Erfahrung für das Bewußtseyn nur eine seyn kann: eben so gewiß muß mit dieser Welt auch dasjenige Daseyn, welches die Vernunft, als ein absolutes, zur Ergänzung des relativen Daseyns der Erscheinung im Bewußtseyn hinzufordert, eines und dasselbe seyn. Das heißt mit andern Worten: was als nothwendig gedacht wird, um ein gegenständliches Daseyn für die vernünftige Erkenntniß als möglich erscheinen zu lassen, die Denk- und Daseynsbestimmungen der reinen Vernunft, dem muß eine gleiche Nothwendigkeit auch an und für sich selbst, oder für Dasjenige zukommen, dem die Vernunft ein Daseyn auch unabhängig von dem menschlichen, von ihrem eigenen Bewußtseyn und Erkennen zuschreibt.

Wäre Hegel direct von Kant hergekommen, oder hätte er, obgleich im Grunde noch eben so unmittelbar an Kant anknüpfend, wie jene seine — Genossen vielmehr als Vorgänger, nicht derselben Nothwendigkeit einer complicirteren Gedankenentwickelung seinen Tribut zahlen müssen, wie vor ihm und neben ihm ein Fichte, ein Schelling, ein Schleiermacher und noch An-

dere: so würde ihm für diejenige Arbeit, die vorzugsweise vor den übrigen Nachfolgern jenes epochemachenden Denkers ihm zugefallen war, eine Stellung des Problems am nächsten gelegen haben, von der man sich wundern möchte, wie bei dem doch so allgemein empfundenen Bedürfnisse einer energischeren und fruchtbareren Fassung der Idee des Absoluten, doch keiner jener Nachfolger darauf gefallen ist; wüßte man nicht, daß in der Geschichte der Philosophie die am geradesten zum Ziele führenden Wege am wenigsten die des forschenden Geistes sind. Kant hatte die Frage nach den in der Natur der Vernunft liegenden Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens aufgeworfen. Wie nahe lag es dem, welcher so wie Hegel die schon in den Prämissen dieser Frage liegende Unzulässigkeit der Trennung von Seyn und Erkennen, oder genauer, von Ansichseyn und Gegenständlichkeit des Erkennens, von Vernunft und Verstand gewahr geworden war, der Frage die Wendung zu geben, daß sie gerichtet ward auf die Bedingungen der Möglichkeit eines Seyns, welches in seiner Gesammtheit und in allen Gestalten und Bestimmungen seines Inhalts Gegenstand des Erkennens, Gegenstand eines absoluten, d. h. eines seinem Ansich adäquaten Wissens ist? So gestellt und mit der Gründlichkeit der Untersuchungen von Kant's Vernunftkritik in Angriff genommen, würde die Frage sogleich auf eine zwar in ihrem Verhältniß zum Ganzen der Philosophie der Hegel'schen Logik entsprechende Gestaltung der philosophischen Grundwissenschaft geführt haben, aber auf eine solche, in welcher von vorn herein ein Theil der so grellen Uebelstände dieser letzteren vermieden wären. Wäre, mit jener von uns angedeuteten, allerdings nothwendigen, allerdings in dem eigenen richtig verstandenen Sinne der Kant'schen Prämissen, in dem tiefen Bewußtseyn der nothwendigen Einheit alles Erkenntnißinhalts, begründeten Correctur Hegel auf die Kant'sche Fragestellung eingegangen, wäre er in diesem Sinne auf dem „ehrlichen Wege Kants" fortgewandelt: nimmermehr hätte er auf das für sein System verhängnißvolle Misverständniß des „absoluten Wissens"

gerathen können, wodurch die von Grund aus schiefe Stellung der „Logik“ zu den realphilosophischen Theilen des Systemes verschuldet ist. „Absolutes Wissen“ ist für Hegel ein solches, welches nicht blos der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach alles Seyn, alle Wahrheit in sich schließt. Alles Seyn, alle Wahrheit, freilich nicht im Sinne der empirischen Allheit, der „schlechten Unendlichkeit“ des Erscheinenden. Vielmehr, um zur Ausschließung dieser sogenannten schlechten Unendlichkeit das Recht zu gewinnen, eben zu diesem Behufe mußte die Voraussetzung abgeschnitten werden, als ob in der Erscheinung ein Reales sich offenbaren könne, dessen Realität nicht von vorn herein in der Wahrheit des reinen Erkennens, des reinen Denkens enthalten und abgeschlossen sey. Daher jene seltsame Vorstellung eines „Abfalls“ des reinen Gedankens, oder der im reinen Gedanken sich erfassenden absoluten Idee von sich selbst, eines „Außersichseyns“ der Idee oder der reinen Wahrheit in allen Momenten raumzeitlicher Erscheinung. Zu dieser Vorspiegelung eines nicht blos als ein potentiales Element alle Realität tragenden, aller Realität in sich Raum gebenden, sondern alle Realität in sich aufzehrenden Wissens war Hegel auf dem Wege jener Steigerung des „transscendentalen“ Idealismus der Kant'schen Philosophie zum „absoluten“ Idealismus gelangt, dessen Stadien in der Fichte'schen und der früheren Schelling'schen Philosophie vorliegen. Die Frage nach den Vernunftbedingungen der, von der Wirklichkeit des Wissens sorgfältig unterschiedenen, Möglichkeit des Erkennens, durch deren strenge Einhaltung Kant auf seinem Standpuncte so Förderndes geleistet hatte: diese Frage war von Fichte gleich am Anfange seiner Laufbahn aufgegeben, und weder von ihm, noch von Schelling wieder aufgenommen worden. Wenn Schelling sich in einer späteren Periode seines Philosophirens auf die Anerkennung der durchgreifenden Wichtigkeit des Gegensatzes von potentia und actus zurückgeführt gefunden hat: so kam diese Wendung doch der Erkenntnißlehre und der Erforschung der reinen Vernunftformen des Denkens nicht zu Gute.

Hegel ist auf die Probleme der letzteren zwar eingegangen, und mit einer Gründlichkeit eingegangen, von welcher zu hoffen steht, daß sie durch die Erfolge einer auf die rechte Linie des Fortschritts zurücklenkenden Philosophie nicht unbelohnt bleiben wird. Aber was er selbst in dieser Richtung geleistet hat, das ist und bleibt mit den Voraussetzungen des „absoluten" Idealismus so durch und durch behaftet, daß auch von ihm aus der Weg zu dem wahren Idealismus oder Idealrealismus erst ganz von neuem aufgesucht werden muß.

Dem Begriffe der Möglichkeit war bereits in der philosophischen Weltanschauung des Aristoteles eine Rolle von durchgreifender Wichtigkeit zugetheilt; konnte doch Baco behaupten, Aristoteles habe aus den Begriffen von potentia und actus die Welt zusammengebaut. Aber gerade durch Aristoteles hat zur Idee des Absoluten dieser Begriff eine Stellung des Gegensatzes erhalten, die sich unvermerkt von der Philosophie des Alterthums und Mittelalters auch in die neuern Systeme übertragen und es verhindert hat, daß derselbe bis auf diese Stunde noch nicht zu seiner eigentlichen Bedeutung weder für die Erkenntnißlehre, noch für die Lehre von den Principien des gegenständlichen Daseyns hat gelangen können. Der Begriff höchster gegenständlicher Realität, in welchen er die Idee des Absoluten hineingelegt, ist dem Aristoteles bekanntlich der des, selbst unbeweglichen, ersten Bewegenden (πρῶτον κινοῦν). Ihn will er gefaßt wissen als reine Energie oder Entelechie (actus purus) ohne allen Beisatz eines „Stofflichen" (ὕλη, ὑλικόν), oder, was ihm mit dem Stofflichen als gleichbedeutend gilt, einer Möglichkeit, eines „der Möglichkeit nach Seyenden" (δυνάμει ὄν). Woher, der reinen Entelechie gegenüber, in allem andern Seyenden dieses Stoffliche, diese Möglichkeit kommt: darüber bleibt, wenn man aufrichtig seyn will, der Stagirit die Erklärung schuldig; eben so, wie über die Frage, woher die reinen Denk- und Erkenntnißformen, deren ordnungs- und principlose Darstellung den Inhalt jener metaphysischen Bücher ausmacht, die uns in der Gestalt, wie die Schriften des

Aristoteles uns überliefert sind, die Stelle seiner *πρώτη φιλοσοφία* vertreten müssen. Eine Erklärung nämlich, die wirklich eine Erklärung wäre, eine Erklärung von wissenschaftlichem Gehalt für den Ursprung des einen, wie des anderen, der Denkformen so gut, wie der Daseynsmöglichkeit, hätte nur aus der Idee des Absoluten gegeben werden können. Aber die Idee des Absoluten ist dort in einer Weise gefaßt, welche die Möglichkeit solcher Erklärung ausschließt. Zwar finden wir in einigen Partien der Metaphysik und im dritten Buche von der Seele einen Anlauf genommen, den Gedanken des ersten bewegenden Princips zu umschreiben durch den Begriff der Vernunft, die sich selbst oder die ihr Denken denkt; und darin scheint Aristoteles, — scheint, sage ich, denn eine ganz unzweideutige Erklärung vermissen wir auch hierüber — die Form der Formen, die absolute Form gefunden zu haben. Allein auch diese Bezeichnung bleibt, dem Begriffe des stofflichen Princips und dem Begriffe derjenigen Formen gegenüber, welche dem Seyenden zukommen, das aus dem Stoffe durch Bewegung entsteht („Bewegung" nach Aristoteles die Energie des Stofflichen oder des der Möglichkeit nach Seyenden als solchen; also, wenn man will, der Widerschein der reinen *ἐνέργεια* oder *ἐντελέχεια* in der *δύναμις* oder *ὕλη*) eine vereinzelte. Es kommt nirgends zu einem ernsthaften Versuche, aus jener Urbewegung, die nach Aristoteles eine eigentliche Bewegung, eine Bewegung in Zeit und Raum gar nicht seyn soll, aus der Bewegung des reinen Gedankens als schlechthin productiver Urform, das, was sich uns als doppeltes Urobject einer speculativen Ableitung dargestellt hat, abzuleiten, und eben so wenig kommt es zu dem Versuche, das eine oder das andere oder beides als nothwendig inwohnende Voraussetzung jener Urbewegung aufzuzeigen. — Möchten doch die redlichen Forscher, welche neuerdings der Gründlichkeit philosophischer Denkarbeit durch Hinweisung auf das Studium des Aristoteles wieder aufzuhelfen so emsig, und in mehrfacher Beziehung nicht ohne guten Erfolg, beflissen sind, vor allem ihre Aufmerksamkeit auf diese in der Lehre dieses Denkers, wie sie vorliegt, so deutlich zu Tage tretenden Gebrechen

in der Auffassung der ersten Grundbegriffe richten. Eine Heilung derselben dürfte freilich nicht auf dem eigenen Wegen des alten Meisters der Wissenschaften zu finden seyn. Vielleicht aber, daß solche Heilung, daß eine tiefere Verständigung der Aristotelischen Lehre über sich selbst, als deren eigener Urheber sie zu erreichen vermochte, und daß zugleich eine fruchtbare Verwerthung dessen, was wirklich von ihr zu lernen ist, für die Aufgaben, die jetzt der Philosophie gestellt sind, sich mit verhältnißmäßig leichter Mühe ergeben würde, wenn wir die Einsicht in jene Gebrechen in ausdrücklichen Zusammenhang bringen wollten mit dem Bewußtseyn der auf den ersten Anblick zwar sehr anderartigen Verlegenheiten, in welche neuerdings die philosophische Speculation durch die Irrgänge des Idealismus verwickelt worden ist.

Werfen wir also jetzt mit klarer und muthiger Entschiedenheit die Frage auf, an welche die philosophische Speculation im Laufe vieler Jahrhunderte nicht zu rühren wagte, während sie sich doch über die Prämissen derselben sicher glauben konnte! Wenn auf der einen Seite für alles reale Daseyn, für alle Wirklichkeit, sinnliche eben so wie geistige, der Anfang feststeht, der in dem Begriffe des actus purus gegeben ist, des reinen Gedankens, des Gedankens der sich selber denkt, der sein eigenes Subject zugleich und Object ist, und wenn nach der andern Seite die Ableitung der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit aus diesem Anfange nur unter der Voraussetzung gelingen will, daß dem reinen Actus eine zweite Wesenheit an die Seite gestellt wird, die sich zu ihm als directer Gegensatz verhält, als negatives Moment gegenüber jener absoluten Position, als reine Potentialitat gegenüber der reinen Actualität, als Urstoff gegenüber der Urform des Denkens, des Sichselbstsetzens durch Selbstvergegenständlichung: wie werden wir das gegenseitige Verhältniß dieser zwei Urprincipien zu denken haben, wenn doch das Einheitsbewußtseyn der Vernunft uns verbietet, bei dem absoluten Dualismus dieser zwei Principien uns zu begnügen, die ja auch Aristoteles nicht ausdrücklich als eine Zweiheit an die

Spitze seiner Philosophie zu stellen über sich gewinnen konnte, obwohl er thatsächlich über ihre Zweiheit nicht hinausgekommen ist? — Mit Augustinus und andern Kirchenvätern gleich hier zu sagen: Gott habe nach seiner Machtvollkommeuheit den Stoff geschaffen, in welchem die Möglichkeit einer Welt vorhanden war, das hieße den Knoten zerhauen, welchen zu lösen die philosophische Speculation als ihre Aufgabe betrachten muß. Da würden alle wahrhaft Speculativen selbst unter den Scholastikern des Mittelalters, die arabischen wie die christlichen, uns beschämen, die sich an dem Aristotelischen Problem von Form und Stoff in einer Weise abgearbeitet haben, welche von dem Bewußtseyn zeigt, daß dieser Gegensatz bis in die Tiefen der Gottheit hineinreicht. In der That aber darf man nur einen aufmerksamern Blick auf die Philosophie des Aristoteles werfen, um das reichhaltige Material gewahr zu werden, welches zur Lösung dieses Problems auch in dem tieferen Sinne, den wir hier vor Augen haben, dort aufgehäuft ist. Von den „Kategorien" zwar und mit ihnen von dem gesammten Begriffsvorrathe der Metaphysik herrscht bei den alten Auslegern die Voraussetzung, ihre Geltung beschränke sich nur auf die Welt der sinnlichen Erfahrung, leide keine Anwendung auf das geistige Urwesen, keine Anwendung auf jene Welt, welche, nach der Gewohnheit dieser Ausleger, Aristotelische und Platonische Philosophie als zusammenstimmend zu betrachten, mit dem πρῶτον κινοῦν des Aristoteles überall in Verbindung gebracht wird, auf die Welt der „Ideen." Aber daß dem so sey, das findet sich bei dem Stagiriten wenigstens nicht direct ausgesprochen, wie freilich auch nicht das Gegentheil. Fast scheint es, als habe derselbe seine Philosophie nicht bis zu dem Punkte fortgeführt, wo diese Frage zur Entscheidung kommen mußte. Aber die Behandlung, so weit wir uns von derselben aus der freilich sehr unvollkommenen und nur zum geringen Theile unmittelbar authentischen Darstellung in den Büchern der „Metaphysik" einen Begriff bilden können, ist doch in einem Tone gehalten, welcher die Meinung jener Ausleger keineswegs zu begünstigen scheint.

Auch bei dieser Behandlung mußte sich zuletzt die Frage aufdrängen, ob denn eine Vernunftthätigkeit ohne die Gesammtheit dieser Allgemeinbegriffe, ohne eine durch sie wenigstens als möglich gesetzte Gegenständlichkeit, überhaupt gedenkbar sey? Ob nicht das Verhältniß des Denkens auch nur zu sich selbst, seine Selbsttheilung oder Selbstunterscheidung in ein Object und ein Subject seiner selbst, jene Allgemeinbegriffe als nothwendige Voraussetzung in sich schließe? — Die Behandlung des *Νοῦς* in den Stellen, die von jenen metaphysischen Begriffen ihren Ausgang nehmen, ist eine so tumultuarische, daß man kaum sich der Vermuthung enthalten kann, Aristoteles selbst müsse sich noch einer andern Motivirung beflissen haben. Und wenn dann auch freilich weder die Gesammtgestalt seiner eigenen, noch der Fortgang der nachfolgenden Philosophie für eine in irgend eingreifender Weise gelungene Motivirung zu zeugen scheint: so bleibt es doch immer freigestellt, aus so manchen Spuren wenigstens auf ein gründlicheres Bewußtseyn der hier annoch zu lösenden Probleme zu schließen. Ganz besonders dürfte zu diesen Spuren das überall ersichtliche Streben zu rechnen seyn, dem Begriffe der *ὕλη* in seiner letzten Ursprünglichkeit die gröbere, sinnliche Bedeutung abzustreifen, die man auch in die Platonische Philosophie nur durch Mißverstand hineingetragen hat. Es scheint sich darin wenigstens ein gründlicheres Bewußtseyn über jenes höchste Problem zu verrathen, als man gemeinhin dem Aristoteles zuzutrauen pflegt *).

*) Findet sich doch gelegentlich selbst ein ganz directer Ausspruch über die Identität von Stoff und Form in letzter Instanz (*ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό* Metaph. VII, 16). Was hier „Form" heißt: kann darunter etwas anderes verstanden seyn, als die reinen Vernunft- und Verstandesformen der Metaphysik? So daß also diese zugleich als Urstoff für die Vernunft, die sich selber denkt, als Urmöglichkeit für den actus purus dieses Denkens bezeichnet wären. — Was den Platon betrifft, so ist die Darstellung des Timaios, — die übrigens auch ihrerseits weit genug davon entfernt ist, eine handgreifliche Materie zu lehren, — sicherlich nicht das letzte Wort, welches dieser Philosoph über das Problem von Stoff und Form gesprochen hat. Denn daß der genannte Dialog eines der letzten und reifsten Werke seines Urhebers sey, das ist eines der unbegründeten Vorur-

Wie nun aber dem auch sey, jedenfalls wird es verstattet seyn, das Begriffsmaterial der Aristotelischen Metaphysik jetzt aus dem Gesichtspunkte zu betrachten, welcher sich aus den epochemachenden Wendungen der neuern idealistischen Speculation ganz von selbst dafür ergiebt. Mag dem Aristoteles selbst der Gedanke noch fremd geblieben seyn, in den Allgemeinbegriffen seiner *πρώτη φιλοσοφία* die Bedingungen der Möglichkeit jenes Uractes zu erblicken, durch welchen die Urvernunft sich selbst denkt, sich selbst zu ihrem eigenen Objecte macht: so finden wir uns jetzt durch Kant auf diesen Gedanken hingeführt. Kant hat durch seine transscendentale Aesthetik und Logik uns gelehrt, den Begriff des Objects, des Objects für ein denkendes, eben durch die Objectivität solches Denkens auch zur Objectivität für sich selbst, zum Selbstbewußtseyn gelangendes Subject, als resultirend zu erkennen aus der Totalität der Allgemeinbegriffe des reinen Verstandes in ihrer Verbindung mit den reinen Anschauungen von Raum und Zeit. Er hat damit für den Begriff solcher Subjectivität als reiner, stoffloser Energie, schlecht-

---

theile, die seit Schleiermacher über Charakter und Reihenfolge der Platonischen Schriften Platz gegriffen haben. Es trägt vielmehr derselbe in seinen ächten Theilen, — daß er, wie außer ihm nur einige wenige der Platonischen Schriften, auch unächte hat, ist der kritischen Spürkraft eines F. A. Wolf nicht entgangen — die entschiedenste Stilverwandtschaft zum Phaidros, und über dieses letztere Werk ist ohne Zweifel diejenige Ansicht die richtige, welche es in die Zeit der Eröffnung der Akademie setzt. In den mündlichen Lehrvorträgen, in der eigentlich systematischen Philosophie des Platon bildete das materielle Princip — das *μέγα καὶ μικρόν*, das doppelseitige *ἄπειρον*, — ein durchaus immanentes, durch die gesammte Entwickelung hindurchgehendes und in jedem einzelnen Stadium derselben wiederauftauchendes Grundelement der Ideenwelt, gegenüber der Ureinheit, aus deren dialektischem Eingehen in dieses Element und Wiederhervortreten aus demselben die Reihe der *ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι*, — deren Identität mit den „Ideen" so vielfältig sich bei Aristoteles bezeugt findet — erwuchs. — Mit der Doppelgestalt dieses *ἄπειρον* steht ohne Zweifel in geschichtlichem Zusammenhang die Neigung des Aristoteles, überall auf empirischem Gebiete die „Entelechie" aus einer Theilung der zunächst ihr zum Grunde liegenden Dynamis oder Hyle in eine Zweiheit von Extremen, die sich etwa als positive und negative Größe einander gegenüberstehen, als einheitlich übergreifende Mitte hervorgehen zu lassen.

hin von sich selbst anfangender Selbstthätigkeit, den Beweis geliefert, den man bei Aristoteles vermissen mußte. Zugleich aber hat er in diesem actus purus den Begriff eines so zu sagen stofflosen Stoffes, einer dem Uracte selbst zuvorkommenden Möglichkeit nachgewiesen, und dadurch eine Brücke geschlagen zu dem Begriffe der Möglichkeit, die wir, wiefern sie eine stoffliche ist, von dem Uracte als abhängig oder als ihm nachfolgend zu denken von Aristoteles gelernt haben. Dies freilich nicht in der Unmittelbarkeit und Vollständigkeit, wie es sogleich durch Kant selbst hätte geschehen können, wenn er in den von ihm gefundenen Begriff der Subject-Objectivität des Denkens die Idee des Absoluten hineingelegt hätte, die seinem Denken zwar keineswegs fremd war, die er vielmehr ausdrücklich als zum Begriffe der Vernunft gehörig erkannte, aber die er mit dem Elemente der Form und der Begrenzung, welches doch wesentlich in der Objectivität des Denkens und Erkennens als solcher liegt, nicht zu vereinigen wußte. Aber er hat durch seine gründliche Analyse gerade eben dieses Elementes seinen Nachfolgern den Weg angebahnt, durch welchen, wenn nur die vorhin angedeutete idealistische Ueberstürzung vermieden wird, das wahre Ziel, der Begriff einer Wissenschaft des Absoluten der reinen Vernunft, welche den Inbegriff aller Möglichkeit des Daseyns eben so wie des Erkennens, nicht mehr, aber auch nicht weniger, enthält, gar nicht zu verfehlen ist.

In dieser näheren historischen Motivirung komme ich also gegenwärtig auf die schon mehrfach von mir ausgesprochene und nach verschiedenen Richtungen bethätigte Ansicht über Begriff und Bestimmung der philosophischen Grundwissenschaft zurück. Wie man diese Grundwissenschaft benennen will, ist mir gleichgiltig, wenn man nur endlich einmal aufhört, sich gegen diejenige Fassung der von ihr zu lösenden Aufgabe zu sträuben, welche so unmittelbar sich aus jener geschichtlichen Erwägung ergiebt, und in welche einzugehen auch der schlichteste natürliche Menschenverstand so ungleich weniger Schwierigkeit findet, als in jede andere derjenigen Fassungen, durch welche man bisher den aus der

Idee des Absoluten für diese Wissenschaft erwachsenden Forderungen gerecht zu werden bestrebt gewesen ist. Ich komme darauf zurück, diesmal in der ausdrücklichen Absicht, an diese Fassung eine Ansicht über die Gestaltung der gesammten Philosophie zum System, zu einem gegliederten Organismus der höheren Erkenntniß zu knüpfen, von der in meinen bisherigen Arbeiten noch nicht wieder die Rede war, seitdem ich mich genöthigt gefunden hatte, auf die, zu vorläufiger Orientirung allerdings höchst bequeme, Gliederung zu verzichten, deren Begriff ich mir anfangs von Hegel angeeignet hatte.

Es ist noch nicht aus dem Andenken der Gegenwart entschwunden, welch eine imponirende Macht bei seinem ersten Auftreten das Hegelsche System durch die Energie geübt hat, mit welcher es die Forderung aussprach, daß die Philosophie, um in Wirklichkeit ihrem Begriffe zu entsprechen, sich zum System gestalten müsse; mit welcher es diese Forderung nicht nur aussprach, sondern sie auch sogleich an seinem Theile zu erfüllen verhieß. Das streng symmetrische Gebäude, welches aus dem kühnen und schwungvollen Rhythmus der „Dialektik des reinen Gedankens" wie durch einen Zauberschlag emporstieg, setzte eben so durch die Paradoxie seiner doch so einfachen Grundlage in Erstaunen, wie es durch die leichte Faßlichkeit seiner Verhältnisse den Blick anzog und fesselte. Es gab eine Zeit, wo man jeden Einwand gegen eine oder die andere Lehre des Systems einfach durch die Mahnung niederschlagen zu können meinte, daß von jedem Mäkeln am Einzelnen der majestätigen Harmonie des Ganzen Gefahr drohe. Der Zauber dieser Harmonie blendet uns jetzt nicht mehr; wir sind das Morsche des Baues allzudeutlich gewahr geworden, um noch seine Verhältnisse und Formen mit Aufrichtigkeit bewundern zu können. Und zugleich damit ist auch der Gedanke einer streng in sich einigen, methodischen, in Kraft ihrer Methode organisch gegliederten philosophischen Erkenntniß, wie das Hegelsche System eine solche versprach, das Verlangen nach einer solchen, zurückgetreten; auch bei denen, welche, inmitten der eingetretenen Gleichgiltigkeit gegen die philosophische

Speculation, noch das Interesse an den sachlichen Problemen der Philosophie bewahrt haben. Ich selbst habe zwar den Begriff einer philosophischen Grunddisciplin in dem vorhin angegebenen Sinne, einer streng einheitlich in sich geschlossenen und gegliederten Wissenschaft von dem Absoluten der reinen Vernunft nie wieder aufgegeben, seitdem er auf den Vorgang von Hegel's Logik mir in's Bewußtseyn getreten war. Ich habe den dieser Logik in meinen „Grundzügen der Metaphysik" frühzeitig (1835) gegenübergestellten Entwurf einer solchen Disciplin stets im Auge behalten, habe an seiner Berichtigung und weiteren Durchbildung im Einzelnen und im Ganzen unermüdlich fortgearbeitet, und die Ergebnisse solcher Arbeit hie und da, theils in gelegentlichen Andeutungen, theils aber auch in näher motivirter Ausführung mitgetheilt. Aber die weitere Frage, ob und in welcher Weise die Erkenntniß der von dem Absoluten der reinen Vernunft nur getragenen, nicht in ihm aufgehenden Wirklichkeit der Natur und des Geistes sich mit jener Wissenschaft zu einer systematischen Einheit der Erkenntniß, zu einem durch eine Methode, die, wenn nicht mit der dialektischen Methode der reinen Vernunftwissenschaft unmittelbar eine und dieselbe, so doch durch sie bedingt und in ihrer dem Inhalte der Wirklichkeit in seinen besonderen Theilen entsprechenden Eigenthümlichkeit motivirt ist, geordneten und gegliederten Cyklus philosophischer Disciplinen zusammenschließen kann und zusammenschließen soll: diese Frage hatte bisher auch ich, beschäftigt wie ich es war zunächst immer nur mit bestimmten einzelnen Problemen aus dem Bereiche solches Inhalts, zur Seite gestellt. Ich nehme sie jetzt von neuem auf, nachdem sich mir zu ihrer Beantwortung ganz von selbst und ungesucht ein Gesichtspunct dargeboten hat, welcher das Vertrauen zu seiner Richtigkeit und Fruchtbarkeit unmittelbar und im vollem Maße mit sich führt.

Selbstverständlich muß die hier von mir beabsichtigte Antwort auf diese Frage beginnen mit einer nochmaligen, so umfassend und zugleich doch so präcis als möglich gehaltenen Erklärung über Inhalt, Zweck und Aufgabe der philosophischen

Grundwissenschaft, ohne die von Einheit und Gliederung des Systems der Philosophie ein für allemal nicht würde die Rede seyn können. — Ich verhehle mir nicht, wie paradox auch nach allem Behufs ihrer historischen Motivirung Gesagten den Meisten die Verbindung erscheinen wird, in welche ich den Begriff des Absoluten mit dem Begriffe der Möglichkeit, der reinen Denk- und Daseynsmöglichkeit gesetzt habe. Aber ich weiß nichtsdestoweniger mich berechtigt zu der Versicherung, daß in Wahrheit von allen vernünftigen Geistern, mögen sie es wollen oder nicht, mögen sie es wissen oder nicht, diese Begriffe in der von mir angegebenen Verbindung von jeher gedacht worden sind und in jedem Augenblicke ihres selbstbewußten Lebens von neuem gedacht werden. Es giebt schlechterdings keinen Gedanken, keinen freien, selbstbewußten Gedanken, — ein anderes freilich gilt von sinnlicher Vorstellung, aber von dieser ist hier nicht die Rede, — in welchem nicht die ganze unendliche Möglichkeit des Denkens und mit dem Denken nothwendig auch des Daseyns vorausgesetzt würde; in welchem diese Möglichkeit sich nicht, als Gegenstand des Denkens, zwischen das Denken und den besondern Gegenstand, der da gedacht wird, ungerufen in die Mitte drängte*). Es giebt keinen Gedanken, welcher nicht seinen Gegenstand entweder als Einheit, oder als unbestimmte oder irgendwie bestimmte

---

*) Es ist charakteristisch für den Standpunkt der Kant'schen Philosophie, wenn an der Stelle, welche, wie hier gezeigt wird, in allem Denken die völlig unwillkührlich sich einfindende Vorstellung einer unendlichen Möglichkeit des Denkens und Daseyns einnimmt, Kant als das nothwendig Begleitende und Beihergehende in allem Denken den Ichgedanken genannt hat. Man kann zugeben, daß nur im Selbstbewußtseyn, im Acte der Selbsterfassung, der Selbstvergegenständlichung des Ich jene Vorstellung den festen Bestand, die Bürgschaft ihrer Continuität mit sich selbst gewinnt. Aber die Reinheit, die Absolutheit ihres Inhalts wird getrübt, wenn der Inhalt selbst in irgend einer Weise als abhängig vorgestellt wird von der Beziehung auf das endliche Subject, welches ihn denkt. Es hört damit jene „Apperception" auf, Wahrnehmung, wie sie es wirklich ist, eines absoluten Inhalts zu seyn; sie wird, in dem subjectivistisch beschränkenden Sinne Kants, zu einer „transscendentalen."

Vielheit dächte; weder Einheit aber noch Vielheit kann als solche gedacht werden, ohne daß eben damit die ganze Unendlichkeit der Zahlgrößen sich, wenn auch in noch so wenig distincter Weise, dem Bewußtseyn darstellte. Es giebt keinen Gedanken, der nicht seinen Gegenstand, wenn nicht ausdrücklich als einen zeitlich gegenwärtigen, als einen vergangenen oder zukünftigen, so doch in irgend einem wenn auch noch so unbestimmt gehaltenen Verhältniß zu zeitlicher Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft dächte; keinen, der nicht, wenn auch ganz unwillkührlich und ohne alle klare Bestimmtheit, irgend eine örtliche Beziehung in seinen Gegenstand hineinlegte. Mit der Unendlichkeit der Zahlgrößen zugleich bildet also die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes ein nothwendiges, ganz und gar unentbehrliches Moment der Vermittelung für alle und jede, wenn auch noch so geringe und unscheinbare Gegenständlichkeit des Denkens. Es bildet diese dreifache Unendlichkeit, die in dem Begriffe der Zeit, durch die unendliche Möglichkeit des Gleichzeitigen und die gleich unendliche Möglichkeit des Successiven, mit der die Möglichkeit des Gleichzeitigen sich multiplicirt, zu einem unendlichemal Unendlichen, im Begriffe Raumes, durch die Dreiheit der in einander sich multiplicirenden Dimensionen, zu einem unendlichemal unendlichemal Unendlichen sich steigert, es bildet, sage ich, dieselbe, und mit ihr die weitere Unendlichkeit in wechselseitigen, so inneren wie äußeren Beziehungen, die auch für jedwedes zeitlich und örtlich Bestimmte oder zu Bestimmende dem Gedanken, der dieses Bestimmte oder zu Bestimmende denkt oder denken will, alsbald sich als mögliche darstellen, in aller Vielheit seiner wechselnden Gegenstände für jedes denkende Bewußtseyn den einen unendlichen Gegenstand, der in keinem Augenblick dem Bewußtseyn, so lange nur dasselbe seiner selbst mächtig bleibt, entschwindet. Das Bewußtseyn unterliegt der Nöthigung, ihn, diesen Gegenstand, als einen seyenden zu denken, seyend, gleichviel ob es selbst, das Bewußtseyn, sey oder nicht sey; denn sein eigenes Nichtseyn zu denken hat für das Bewußtseyn nicht die mindeste Schwierigkeit, jene so unendlich

vielfältig gestaltete Unendlichkeit des Möglichen aber als nichtseyend zu denken, das ist von allem Unmöglichen das Unmöglichste. Dies also ist es, was ich meine, wenn ich behaupte, daß Jeder in jedem Augenblicke ein Absolutes, und daß er dieses Absolute als reine Denk- und Daseynsmöglichkeit denkt. Denn wenn es nicht erlaubt seyn sollte, diese unendlich vielgestaltige Unendlichkeit ein Absolutes, sie das Absolute des reinen Gedankens, das Absolute der reinen Vernunft zu nennen: so würde ich bekennen müssen, daß ich mit diesem Worte einen klaren Begriff überhaupt nicht zu verbinden weiß, so würde ich mich auf die Seite jener empiristischen oder skeptischen Philosophen stellen müssen, die den Gedanken des Absoluten überhaupt für ein müssiges Hirngespinst erklären. Aber wenn irgend Etwas unmittelbare Evidenz für ein einfach natürliches, nur nicht durch einseitige Gewohnheit des Denkens in der Verstandesrichtung, welche nur die endlichen, aber nicht die unendlichen Gegenstände des Denkens gewahr wird, fixirtes Bewußtseyn hat: so ist es eben der Begriff des Absoluten in diesem Sinne. — Freilich, daß dieses Absolute, das Absolute, welches Jedem bekannt und vertraut ist, auch wenn er das Wort nie vernommen hat, Gegenstand einer Wissenschaft werden könne, einer der tiefsten und schwierigsten, einer Wissenschaft, an der zuletzt alles andere Wissen hängt oder in der es gipfelt: das läßt sich der nicht träumen, für welchen der Gegenstand dieser Wissenschaft nur das Selbstverständlichste unter allem Selbstverständlichen ist. Aber auch von dem unendlichen Inhalte der Mathematik hat der schlichte Naturmensch keine Ahnung, der in Gewandtheit des Rechnens, in Sicherheit des Augenmaßes oft den geübtesten Mathematiker übertrifft.

Es wäre vielleicht das sicherste Mittel, die Philosophie zu der Selbstbesinnung über ihre nothwendige Grundlage, über den nothwendig ersten Gegenstand ihres Forschens und Erkennens zu bringen und darin zu erhalten, ohne welche ihr Verhältniß zur Gesammtheit ihrer übrigen Gegenstände stets ein unsicheres und unklares bleiben wird, wenn man sich entschließen

wollte, die philosophische Grundwissenschaft, die Metaphysik, einfach als Philosophie der Mathematik zu bezeichnen. Schon Platon, obgleich er nicht dazu gelangt, diese Wissenschaft, von ihm „Dialektik“ genannt, in der ausdrücklichen Weise, wie wir es jetzt verlangen müssen, von der philosophischen Realerkenntniß auszuscheiden, obgleich er sie vielmehr, wie schon oben erwähnt, nur als die einzige und ganze philosophische Wissenschaft zu fassen wußte, hat keinen Anstand genommen, als ihre eigentliche Aufgabe diese zu bezeichnen, von dem, was für die Mathematik Princip oder Anfang ist, von den Grundanschauungen, Grundwahrheiten der Mathematik aufwärts gehend, zu dem schlechthin Ersten, zu der absoluten Grundwahrheit hindurchzudringen *). Es giebt in der That keine tieferen, keine über alle Möglichkeit des Wissens und Erkennens mächtiger übergreifenden Fragen, als eben diese: was ist Zahl, was ist Zeit und Raum, was ist Zahlgröße, Ausdehnungs- und Bewegungsgröße, und was gehört dazu, in Form von Zahl, Zeit und Raum, von Zahl-, Ausdehnungs- und Bewegungsgrößen zu seyn, das heißt überhaupt zu seyn? Denn alles was ist, das ist in diesen Formen, auch das Realabsolute, auch die Gottheit nicht ausgenommen; die Unendlichkeit, die Ewigkeit und Allgegenwart, diese allgemein der Gottheit zugeschriebenen Eigenschaften sind nichts anderes, als die Immanenz dieser Formen in dem Realunendlichen. Sie, diese Formen, sind eben das Absolute der reinen Vernunft, die absolute Denk- und Daseynsmöglichkeit selbst. Die Mathematik behandelt sie in der Weise des Verstandes, analytisch, die Metaphysik oder prima philosophia in der Weise der Vernunft, synthetisch oder dialektisch. Die Mathematik zerlegt sie in eine unendliche Vielheit endlicher Beziehungen und Verhältnißbestimmungen, die Metaphysik vereinigt sie in dem einen schlechthin unendlichen Begriff eines Seyns, welches für sich zwar noch keine Wirklichkeit, aber für alle Wirklichkeit die unbedingt nothwendige Basis, das

*) Im sechsten Buche der Politica.

unbedingt nothwendige Lebenselement ist. Sie, diese beiden Wissenschaften, sind das alleinige Wissen a priori, sie enthalten das nothwendige Prius aller Erfahrung, aller Wirklichkeit. Sie enthalten es nicht nur, sondern sie erschöpfen es oder würden es erschöpfen, wenn sie selbst je vollständig von dem menschlichen Verstande zu erschöpfen wären. — Aber diese Bestimmung eben bringt auch die Nothwendigkeit der strengsten Beschränkung beider Wissenschaften auf solches Prius mit sich. Wie in der Mathematik jedwede Einmischung von Erfahrungsthatsachen, jedwede Begründung eines Theiles ihrer Lehrsätze auf Erfahrungsthatsachen die Reinheit ihres wissenschaftlichen Charakters trüben, ja geradezu diesen Charakter zerstören würde: so gilt genau das Entsprechende auch von der Metaphysik. Selbst die große Grundthatsache, an welcher, nicht das Daseyn ihres Inhalts, sofern derselbe auch als daseyender noch nicht ein Wirkliches, sondern ein Vorwirkliches, ein aller Wirklichkeit Zuvorkommendes ist, wohl aber ihr Daseyn im Geiste des Menschen als Wissenschaft hängt, die Thatsache des Denkens, des denkenden Bewußtseyns, darf nicht als Thatsache ihrem Inhalte beigemengt, viel weniger ihm in der Weise, als wäre seine, dieses Inhaltes Wahrheit davon abhängig, zum Grunde gelegt werden. Auch der Begriff des Denkens, auch der Begriff des Geistes als denkenden, im Elemente des Denkens, des denkenden Bewußtseyns wollenden und schaffenden Urwesens, ist Gegenstand, ist Endziel der gegenständlichen Entwickelung für die Metaphysik nur als eine Möglichkeit. Er ist es als die Möglichkeit aller Möglichkeiten, als die Möglichkeit, deren Verwirklichung, wie dies eben aus dem Gange begrifflicher Entwickelung innerhalb der Metaphysik sich ergeben muß, die nothwendige Bedingung und Voraussetzung ist für die Verwirklichung jedwedes anderen Möglichen, als möglich eben im Laufe dieser Begriffsentwickelung Erkannten und Festgestellten.

Das Absolute der reinen Vernunft, welches den Inhalt der philosophischen Grundwissenschaft ausmacht, die reine und unbedingte Denk- und Daseynsmöglichkeit, ist trotz der Unend-

lichkeit ihrer inneren Bestimmungen, der absoluten Grenzbestimmungen des Möglichen, — eine Kategorie, unter welche die ganze Unendlichkeit der mathematischen Wahrheiten fällt, — in sich selbst eine Einheit, eine schlechthin untheilbare, sich selbst gleiche Einheit. Als solche eben, und nur als solche, da jene ihre inneren Bestimmungen dem Bewußtseyn, wenigstens dem menschlichen Bewußtseyn, nicht unmittelbar gegenwärtig sind, bildet sie in vorhin bezeichneter Weise den allgemeinen, überall wiederkehrenden und überall sich gleichen Inhalt und Gegenstand jedwedes Denkactes, auch des noch so wenig der Bedeutung dieses seines Inhalts und Gegenstandes sich bewußten. Dem entsprechend wird auch die Wissenschaft, welche ausdrücklich auf Erkenntniß dieser Bedeutung, auf Erkenntniß der Einheit als Einheit einer Vielheit und Mannichfaltigkeit von Bestimmungen und auf Erkenntniß dieser Bestimmungen als gliedlich in der Einheit enthaltener gerichtet ist, sie wird, sagen wir, in jedem Augenblicke ihres methodischen Entwicklungsganges das Ganze ihres Gegenstandes sich vor Augen und im Bewußtseyn gegenwärtig halten müssen. Dadurch eben unterscheidet sie sich von der Mathematik. Diese nämlich, um die Einheit unbekümmert, entwickelt ihrerseits eine in's Unendliche sich erstreckende Vielheit von Möglichkeitsbestimmungen des Wirklichen aus Begriffen, die als gliedliche Momente in dem Absoluten der reinen Vernunft enthalten sind und, von dem allgemeinen Gedanken dieses Absoluten unabhängig, an dem Wirklichen durch das Gesetz der Nothwendigkeit, welches sie diesem Wirklichen auferlegen, zur Anschauung und zum Bewußtseyn kommen. Für die philosophische Grundwissenschaft, für die Metaphysik ist hingegen eine Methode gefordert, die, im geraden Gegensatze der mathematischen, für welche der Begriff der Einheit, um die es hier sich handelt, weder am Anfange, noch in der Mitte, noch am Schlusse vorhanden ist, die absolute Einheit sowohl zum Ausgangspuncte, als zum Endziele hat, und in ihrem ganzen Verlaufe nur durch eine Reihe von Gestaltungen dieser Einheit hindurchführt. Ich bin nicht der

Meinung, daß in der ganzen Vollständigkeit ihres Begriffs und ihrer Bedeutung diese Methode bereits gefunden ist, noch daß sie anders, als zugleich mit dem Inhalte, der durch sie entwickelt werden soll, in unmittelbarer Verbindung mit diesem Inhalte, gefunden werden kann. Aber ich halte dafür, daß ihr Begriff vorgeschwebt hat bei dem, was man von alter Zeit her Dialektik nannte, und daß zu ihrer Vervollkommnung ein wichtiger und folgenreicher Schritt geschehen ist durch Hegel, wie verkehrt auch zum größeren Theile die Anwendung seyn mag, welche zum Aufbau des Systemes Hegel selbst und seine Schüler von ihr gemacht haben. Es wird, wenn die philosophische Denkarbeit nur erst wieder angefangen haben wird, sich aus ihrer gegenwärtigen Zerstreuung und Zerfahrenheit zu sammeln, es wird dann erkannt werden, welch ein großer Blick doch immer in der Art und Weise liegt, wie Hegel das Ineinanderseyn von Bejahung und Verneinung in aller Gegenständlichkeit des Denkens und des Wissens erkannt hat, und die Fruchtbarkeit dieser Erkenntniß wird immer deutlicher zu Tage treten, je mehr man sich, — worin freilich ein vollständiger Bruch mit der vorliegenden Gestalt des Hegel'schen Systems liegt, — mit dem Gedanken vertraut macht, daß das Absolute der reinen Vernunft nichts anderes ist, als die reine Denk- und Daseynsmöglichkeit. Würde doch, — um dies hier noch zu erwähnen, — würde ja doch Hegel gleich durch den ersten Schritt, den er mittelst der von ihm so eigenthümlich gestalteten dialektischen Methode in sein System hinein gethan hat, auf diesen Begriff der Möglichkeit als „Definition des Absoluten" geführt worden seyn, wenn er sich nicht schon bei diesem ersten Schritte durch die von ihm vorgefaßte falsche Vorstellung des Ziels hätte irre leiten lassen! Denn die einfache, unmittelbare Einheit von Seyn und Nichtseyn, wenn diese Begriffe wirklich in der reinen Abstraction gefaßt werden, wie sie nach Hegel's Forderung in jenem Anfange der „Logik" gefaßt werden sollen aber nicht wirklich von ihm gefaßt worden sind: was ist solche Einheit denn anders, als das, von dem man mit gleichem Recht sagen kann,

es ist und es ist nicht: die Möglichkeit? Die absolute, über alles Daseyn und alles Denken übergreifende, alles Gedachte und alles Daseyende umfassende Möglichkeit; auch sie fürerst eben noch in der reinen Abstraction, in der absoluten Bestimmungslosigkeit gedacht, wie sie in allem Denken als allgemeiner Gegenstand beihergeht, und wie auch das speculative Denken, welches ihren Inhalt zu seinem ausdrücklichen Gegenstande macht, von ihr beginnen muß? Das „Werden," welches Hegel an dieser Stelle einführt, als die aus der ersten Ineinssetzung des bejahenden und des verneinenden Momentes, aus der ersten „Negation der Negation" hervorgehende Definition des Absoluten, — das „Werden" beruht, wenn es irgend mit Klarheit gedacht werden soll, offenbar auf Voraussetzung des Zeitbegriffs, oder es ist im besten, das heißt in dem für die Reinheit der metaphysischen Begriffe dieses Zusammenhangs günstigsten Falle selbst die Zeit. Die Möglichkeit aber, obgleich ihr Begriff, in der Vollständigkeit seiner Inhaltsbestimmungen gedacht und erkannt, wie er nicht den Anfang, sondern den Schlußpunct der metaphysischen Entwickelung bildet, den Zeitbegriff sammt allen anderen reinen Denk- und Daseynsbestimmungen in sich schließt, — der Begriff der Möglichkeit in jener seiner ersten und einfachsten Gestalt hat noch gar keine Voraussetzung, als eben nur das reine Ja und das reine Nein. Denn ohne dieses beides würde auch selbst dieser einfachste aller Gedanken von objectivem Wahrheitsgehalt nicht gedacht werden können.

Aus der wechselseitigen Immanenz des positiven und des negativen Momentes in allem Daseyn und in allem Erkennen, aus der Nothwendigkeit, zu jedweder Bejahung von wirklichem Wahrheitsgehalt auf dem Wege doppelter Verneinung zu gelangen, leitet bekanntlich Hegel die ihm eigenthümliche Gestalt und Bedeutung jenes triadischen Typus ab, nach welchem schon Kant und Fichte die Structur ihrer philosophischen Lehren auszuprägen beflissen gewesen waren; in seiner Weise auch Schelling, in dessen jüngster Lehre dieser Typus nochmals eine veränderte Bedeutung gewonnen hat. Die systematische Gestalt von Hegel's

Lehre, wie sie vorliegt, verräth mehr die seit der Ausarbeitung der „Logik“ (denn die „Phänomenologie des Geistes“ bewegt sich noch in freieren Formen) feststehende Ueberzeugung, daß die Durcharbeitung der Philosophie zur Wissenschaft, zum „System“ sich durch eine vollkommen gleichmäßig durch alle ihre Theile wie im Großen und Ganzen so auch in allem Einzelnen durchgeführte Symmetrie triadischer Gliederung bewähren und bethätigen müsse, als das Bewußtseyn wirklichen Gelungenseyns der Ausarbeitung. Denn nicht nur, daß Hegel sich gelegentlich, und zwar ohne Rechenschaft darüber zu geben, auch Abweichungen von jenem Typus erlaubt, so sieht man dem größeren Theile der Triaden seiner Encyklopädie, und vielleicht noch mehr der mit jenen nicht überall genau zusammenstimmenden Triaden seiner Vorlesungen über einzelne Theile der Philosophie, namentlich über solche, die in der Encyklopädie nur im Vorübergehen bedacht oder so gut wie ganz übergangen waren, die eilfertige, tumultuarische Entstehung nur allzu sehr an. Es sind eben „unschuldige“ Triaden, wie ein Schüler Hegel's die seinigen nicht ohne einige Naivetät genannt hat; in Ermangelung wirklich speculativer Aperçu's mit offenbarer Absichtlichkeit durch jene äußerliche Reflexion gebildet, gegen die sonst Hegel und seine Schüler so tapfer zu Felde ziehen. — Ich selbst hatte im Anfange meiner philosophischen Laufbahn einen so entschiedenen Glauben eingesogen wie nur irgend ein strenger Anhänger Hegel's, an die Nothwendigkeit jenes Typus und an die Unfehlbarkeit der Resultate einer mit der gewissenhaften Treue ächter speculativer Dialektik durchgeführten Anwendung desselben, und ich befließ mich einer solchen in meinen Bearbeitungen der Aesthetik und der Metaphysik. Und auch jetzt noch halte ich mit aufrichtiger Ueberzeugung dafür, daß solche Anwendung in den beiden ebengenanten Werken, namentlich in dem ersten, dem wahren Geiste der „Methode“ und ihrer ursprünglichen Intention besser entspricht, als die Versuche anderer Schüler Hegels, und als zum nicht geringen Theil das von dem Meister selbst Geleistete. Aber freilich, jenen Glauben selbst habe ich seitdem

aufgeben müssen, und in Folge dessen waren meine nachfolgenden Schriften überall nur sachlichen Interessen zugewandt, nicht jenem formalen, welches ich früher, wie Hegel gleichfalls, mit dem sachlichen für eines und dasselbe gehalten hatte. Noch immer zwar begegnen mir auch seitdem auf meinem Wege triadische Gruppen, von denen ich mir sagen darf, daß sie das wirklich sind, was die Hegel'schen nach der Intention ihres Urhebers seyn sollten. Aber ich gehe nicht mehr darauf aus, sie zu suchen; ich erblicke nicht mehr das Ziel philosophischer Wissenschaftlichkeit in einem symmetrischen Ausbau des Systems im Ganzen und in allen seinen Theilen nach dem Schematismus dialektischer Triaden.

Im Gebiete der Metaphysik hat sich mir auf dem hier bezeichneten Forschungswege ungesucht eine solche Trias dargestellt, in welcher ich mir bewußt bin, einen werthvollen Wissensschatz zu besitzen, so daß ich keinen Anstand nehmen durfte, die aus demselben Begriffsmaterial ehemals in meinen „Grundzügen der Metaphysik" in annoch engerem Anschluß an den Hegel'schen Formalismus nicht ohne gewaltsame Anstrengung erarbeitete Construction dagegen einzutauschen. Es ist die, schon oben im Vorübergehen angedeutete Dreiheit der — im streng mathematischen Wortverstande, nicht in dem schwebenden Doppelsinne des Schelling'schen Wortgebrauches so zu nennenden — Potenzen des Unendlichen; die Potenzendreiheit der rein quantitativen, in dem Absoluten der reinen Vernunft, in der reinen und unbedingten Denk- und Daseynsmöglichkeit, umschlossenen Unendlichkeit. Diese drei Potenzen — in diesem Worte, in der streng mathematischen Bedeutung dieses Wortes liegt der Schlüssel ihres Verständnisses — sind: Zahl, Zeit und Raum. — Nicht allzulange nach Abfassung der „Grundzüge der Metaphysik" war mir, nicht ohne ein beschämendes Gewahrwerden der Fehlgriffe dieser Arbeit, die Klarheit aufgegangen*), wie der

*) Ich darf mich hierüber auf eine im Jahre 1840 niedergeschriebene Abhandlung berufen, das Sendschreiben an H. Lotze über die metaphysische Natur des Raumbegriffs. Zeitschr. für Philosophie ꝛc. Bd. 8. S. 25 ff.

Raum in der That nichts anderes ist, als die doppelt mit sich selbst multiplicirte Unendlichkeit der Zahlgrößen, indem durch die Operation solcher Cubirung nicht der einzelnen, sondern eben ihrer Unendlichkeit, die Zahlgrößen zu Linien, Flächen und Körpern werden, in ganz entsprechendem Sinne und nach derselben Denknothwendigkeit, kraft welcher aus der einfachen Multiplication der Zwei mit sich selbst eine Vier, aus der doppelten eine Acht wird. Auch daß in dieser Cubirung eine Negation, und zwar, ganz im Hegel'schen Sinn, eine doppelte Negation sich verberge, auch dies war mir alsbald klar geworden, ohne daß ich, so wie früher, in formal methodologischem Interesse darauf ausgegangen wäre, diese Negation aufzusuchen. Unter den drei unendlichen Coëfficienten, welche den Raum constituiren, befinden sich zwei negative neben einem positiven. Dies, wie gesagt, war ich sogleich gewahr geworden. Aber erst beträchtlich später stellte sich mir, nach vielfältigen Irrungen, die auf der hartnäckig festgehaltenen Voraussetzung beruhten, die Zeit müsse im Zusammenhange dialektischer Entwickelung dem Raumbegriffe nachfolgen und könne auf keine Weise ihm vorangehen, als das lange vergeblich gesuchte Mittelglied zwischen der einfachen Größenunendlichkeit und der zu den drei Dimensionen des Raumes gesteigerten, der Zeitbegriff dar.

Was nämlich ist die Zeit? Was sonst als: Vergangenheit und Zukunft, und zwischen beiden, die Gegenwart? Was aber ist Vergangenheit? Sie ist nicht, sondern sie war. Was Zukunft? Sie ist nicht, sondern sie wird seyn. Was endlich ist Gegenwart? Auch diese ist nicht, ja sie ist erst recht nicht, denn sie ist nur die Grenze zwischen zwei Nichtigkeiten, zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Zeit, ich mag sie betrachten in welchem Sinne ich will, zeigt mir das Schauspiel eines Werdens von Nichts durch Nichts zu Nichts, eines in sich nichtigen und in seine Nichtigkeit alles von ihm ergriffene Daseyn hineinreißenden Werdeprocesses. Sie ist ein Proceß, in welchem fort und fort eine Unendlichkeit der Zukunft aufgezehrt wird durch eine Unendlichkeit der Vergangenheit. Aber das aufzehrende, das verschlingende Ungeheuer ist ein eben so Nichtiges, eben

so, abgesehen von der Ungeheuerlichkeit solches Verschlingungsprocesses, Ohnmächtiges, wie das aufgezehrte, das verschlungene. Nichtsdestoweniger ist die Zeit; sie ist eine Größe, die sich theilen läßt, theilen bis in's Unendliche, aber doch so, daß auch die kleinsten Theile noch immer Größen bleiben, und daß aus der Zusammensetzung dieser Größen, sey es durch Addition oder Multiplication, aus ihrer Zerlegung sey es durch Subtraction oder Division, immer wieder Größen hervorgehen, Größen und Größenverhältnisse genau nach demselben Gesetze, welches ein für allemal in dem reinen, durch die unendliche Zahlenreihe sich darstellenden Größenbegriffe für alles Daseyn, welches unter den Größebegriff fällt, das heißt für alles und jedes überhaupt denkbare Daseyn, festgestellt ist. Und auch das Zeitliche, das durch den Zeitbegriff oder in Form des Zeitbegriffs Gesetzte oder sich Setzende, ist, denn es wirkt. Es wirkt in der Weise nothwendiger Causalität aus der Vergangenheit, in der Weise freier Causalität aus der Zukunft heraus auf anderes Daseyn, auf solches, welches wir das gegenwärtige nennen, nicht als ob es als gegenwärtig ein in sich abgeschlossenes wäre, sondern weil es in dem Processe der Umsetzung aus der Form des Zukünftigen in die Form des Vergangenen begriffen ist. Der Philosoph, der sich durch Kant hat verleiten lassen, die Aussage der gesunden Vernunft, daß alles, was da ist, eben dadurch, daß es ist, nothwendig auch in der Zeit ist, paralysiren zu wollen durch die an und für sich freilich unwiderlegliche, aber nicht dieser Vernunft, deren Inhalt überall ein unendlicher, sondern dem nur das Endliche begreifenden Verstande angehörende Reflexion, daß der Zeitbegriff sammt der in ihm enthaltenen, alles erscheinende Daseyn unter sich zwingenden Nothwendigkeit nicht mehr und nicht weniger als eine Form unserer Anschauung ist: er, dieser Philosoph, hat gut reden, wenn er daraus die Consequenz zieht, daß den Gesetzen dieser Form zwar alles erscheinende, alles unserer Anschauung gegenständliche Daseyn unterliegen wird, aber nicht auch das hinter solcher Erscheinung, solcher Gegenständlichkeit sich verbergende Daseyn der

„Dinge an sich." Die gesunde Vernunft, wenn sie von diesem für den Augenblick betäubenden aber keineswegs vernichtenden Schlage sich erholt, wenn sie ihre Kräfte gesammelt, und durch Selbstbesinnung auf den Unterschied *ihrer* Aussagen von denen des im Bereiche der Endlichkeit reflectirenden Verstandes sich zum Charakter *speculativer* Vernunft erhoben hat, wird dennoch diese Folgerung Lügen strafen. Sie wird den Zeitbegriff sammt dem in ihm enthaltenen Gegensatze von Zukunft und Vergangenheit, und sammt dem diese beiden unter einander zugleich scheidenden und verknüpfenden Begriffe der Gegenwart in den Rang der „ewigen Wahrheiten" einsetzen, der ihm ganz eben so gebührt, wie dem in ihm als nothwendige Voraussetzung enthaltenen Zahlen- und Größenbegriffe. Denn er ist unendlich wie dieser, von aller Erfahrung unahängig und nur der reinen Vernunft als innerlich nothwendige Form aller und jeder von der Vernunft ausgehenden Bejahung angehörig, wie dieser. — Was also ist die Zeit, so fragen wir jetzt nochmals, und nunmehr dürfen wir hoffen, daß Keiner, der die zwingende Gewalt der obigen Erwägung nicht in Abrede zu stellen vermag, uns das Recht zu nachfolgender Antwort bestreiten wird. Die Zeit ist eine Größe, aber eine *negative* Größe; sie ist die ganze Unendlichkeit aller denkbaren Zahlgrößen, aber sie ist es nicht als positive, sondern als negative Einheit dieses Unendlichen. Sie ist es ferner nicht als einfache, nur aus Summirung der unendlichen Reihe negativer Zahlgrößen hervorgehende Unendlichkeit, sondern als das, trotz des Elementes der Abstraction, dem auch der Zeitbegriff noch angehört, in sich lebendige und unendlich bewegte, alles Leben, alle denkbaren Lebens- und Bewegungsprocesse bedingende Product einer Multiplication dieser negativen Unendlichkeit in die positive, die aus der Summation der positiv unendlichen Zahlgrößen hervorgeht. Diese positive Unendlichkeit, die aber eben durch solchen Multiplicationsproceß zur negativen wird, ist in dem Zeitbegriffe repräsentirt durch die *Gegenwart*. Die Gegenwart nämlich, was ist sie anders, als eine unendliche Möglichkeit von Zugleichseyendem? — Es

ist hergebracht, in dem von Raumvorstellungen entlehnten Schematismus, durch welchen man sich das Wesen des Zeitbegriffs in der mehr an sinnliche Aeußerlichkeit heranstreifenden Weise des Raumbegriffes anschaulich zu machen sucht, die Gegenwart, den Augenblick, (τὸ νῦν in der Ausdrucksweise auch schon der griechischen Philosophen) als einen beweglichen Punct vorzustellen, der die einfache gerade Linie des Zeitverlaufes theilt. Dazu liegt der Anlaß in dem Umstande, daß nur in einer Richtung die Zeit als eine stetige und theilbare Größe erscheint, das Princip der Theilung aber, der nicht blos denkbaren, sondern bereits in dem Elemente der Abstraction des Zeitbegriffs sich in's Unendliche vollziehenden Theilung, das „Jetzt", als ein an und für sich Untheilbares. Nichts destoweniger wird eine leicht genug sich darbietende Erwägung davon überzeugen, daß diese Vorstellungsweise eine incorrecte ist. Was nämlich giebt uns das Recht, in dem Begriffe der Gegenwart das Moment der Unendlichkeit, die auch schon in ihm enthaltene Eigenschaft einer unendlichen Ausdehnung zu ignoriren, welche sich darin kund giebt, daß auch der Augenblick, die Gegenwart, eine ganze Unendlichkeit gleichzeitiger Existenzen umfaßt? — Nicht also als ein die an und für sich einfache Linie des Zeitverlaufes theilender Punct, sondern als eine sie rechtwinklich durchschneidende unendliche, aber untheilbare Horizontallinie wird sie zu denken seyn, wenn man sich mit logischer Präcision jenes Schematismus bedienen will, der freilich, eben in Folge der Untheilbarkeit jener Horizontallinie, aber auch schon in Folge ihrer Beweglichkeit, ein unbequemer und ungenauer bleibt. Zur schematischen Vorstellung der positiv unendlichen Größenreihe genügt die einfache Perpendicularlinie, und zu jener der negativen Unendlichkeit wird die einfache Horizontallinie genügen, wenn man an dem Oxymoron einer untheilbaren Linie — ein Problem bekanntlich schon für die Philosophie der Alten, namentlich die des Platon, dem aber von Aristoteles widersprochen ward — keinen Anstoß nimmt. Aber das vollgültige Schema des Zeitbegriffs entsteht nur durch Multiplication dieser beiden Linien

in einander; die Zeit, im einzig richtigen Sinne dieses Schematismus, wäre nicht als unendliche Linie, sondern als unendliche Fläche vorzustellen. Es ist eine völlig gedankenlose Anwendung des auch seinerseits vom Raumbegriffe abgezogenen Begriffs der Dimensionen, wenn Hegel auch dem Zeitbegriffe eine Dreiheit von Dimensionen zuschreibt, und die Vergangenheit und Zukunft neben der Gegenwart als Dimension betrachtet wissen will. Denn was heißt „Dimension"? Was sonst, als, wie man es wenigstens früher, auch gelegentlich zu übersetzen pflegte: „Abmessung." Der Raum hat drei „Abmessungen," sofern in ihm drei rechtwinklich sich durchschneidende in's Unendliche theilbare Richtungslinien sich unterscheiden lassen, deren jede in Vereinigung mit den beiden anderen einen Maßstab abgiebt für die Abschätzung jeder denkbaren Raumgröße. Entsprechendes von jenen drei Momenten des Zeitbegriffs auszusagen, ist baarer Widersinn, während es dagegen einen guten Sinn giebt, wenn man dem Zeitbegriffe, statt jener vermeintlichen drei, zwei Dimensionen zutheilt, deren eine, als unendliche negative und darum untheilbare Einheit *), die andere, den positiven Factor des Zeitbegriffs, nicht blos zu einer in's Unendliche theilbaren macht, sondern, als flüssiges Princip der Bewegung und des Werdens, wirklich in's Unendliche theilt. Und so nun gewinnen wir das Recht, die Zeit als zweite Potenz der Größenunendlichkeit zu bezeichnen. Das qualitative Moment, welches diese zweite Potenz, und eben so auch die dritte, den Raumbegriff, von der ersten Potenz, der einfach quantitativen oder numerischen Unendlichkeit als solcher unterscheidet, die Stetigkeit, diese ist nicht, wie die gemeine Vorstellungsweise sie dafür ansieht, eine von außen neu hinzutretende positive Eigenschaft. Sie ist, als einfache Negation des Momentes der Discretion, das heißt der unmitelbaren unendlich-

*) Ich kann diesen Begriff von negativer Einheit, den ich als die wichtigste Errungenschaft der Speculation Hegel's betrachte, hier nur einfach unter Verweisung auf die logischen Arbeiten dieses Denkers voraussetzen. Seine nähere Begründung im Zusammenhange meiner eigenen Lehre muß einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben.

endlichen Bestimmtheit oder inneren Begrenzung des an sich unendlichen Größenbegriffs, vielmehr nur die nothwendig begleitende Wirkung der immanenten Negation, welche in dem dialektischen Processe der Potenzirung des Größenbegriffs enthalten ist. Wir haben in der einfachen Stetigkeit des Zeitbegriffs das durch die Natur und Wahrheit der Sache gegebene Beispiel für den wahren Sinn dessen, was Hegel eigentlich gemeint hat oder was, hätte er sich selbst vollkommen verstanden, er würde haben meinen müssen, wenn er von einem Aufgehobenseyn der unmittelbar gegebenen Bestimmtheit irgend eines an und für sich bejahenden Begriffs in dem verneinenden, welcher aus inwohnender Dialektik desselben hervorgeht, gesprochen hat. Und eben so haben wir auch das Beispiel dessen, was er gemeint hat oder hätte meinen müssen mit der Wiederherstellung des solchergestalt Aufgehobenen in dem zweiten dialektischen Acte, den er als Negation der Negation auf jenen ersten folgen läßt, — wir haben, sagen wir, solches Beispiel in dem prägnanten Unterschiede, welcher den Raumbegriff an und für sich selbst, der Arithmetik gegenüber, zum Gegenstande einer selbstständigen mathematischen Wissenschaft macht, während der Zeitbegriff dies nur erst wird durch Hinzunahme eines neuen positiven Momentes, des gemeinsamen Principes der Zeit- und der Raumerfüllung, des möglichen Subjectes und zugleich Objectes einer raumzeitlichen Bewegung. — In dem Raumbegriffe nämlich, so wie derselbe hervorgeht aus einer nochmaligen Multiplication der negativen, durch negative Selbstsetzung zur zweiten Potenz erhobenen Unendlichkeit des Zeitbegriffs mit der einfach negativen Größenunendlichkeit als dritten Coefficienten, dessen Herbeiziehung sich durch die Nothwendigkeit einer Umsetzung der einmal vorhandenen negativ unendlichen Größe, die nur als Factor in einer positiven mathematisch und mithin auch metaphysisch denkbar ist, in eine positive Größe gerechtfertigt erweist, — in dem Raumbegriffe wird, zwar nicht unmittelbar die Discretion des Zahlbegriffs hergestellt, wohl aber tritt an ihre Stelle ein anderes Princip der Discretion, die Möglichkeit geometrischer Gestaltung, planimetrischer und stereometrischer Figuren, be-

ren Unterschied wechselseitig von einander zugleich ein quantitativer und ein qualitativer ist.

Es ist hier nicht der Ort, diese Anschauungen weiter auszuführen und in streng metaphysischer Dialektik zu begründen. Es genüge, über diesen Kern der reinen Vernunftwissenschaft, — denn dafür erkenne ich mit voller Sicherheit eines inductiven Bewußtseyns den triadischen Cyklus der drei Potenzen des mathematisch Unendlichen, — nur noch eine kurze Bemerkung hinzuzufügen. Um diesen Kern werden sich in streng metaphysischer Dialektik die übrigen „Kategorien", — warum sollte ich mich dieses bequemen Wortes nicht in ähnlich erweitertem Sinne, wie bereits Hegel, bedienen dürfen? — die Kategorien oder reinen Möglichkeitsbestimmungen der Zeit- und Raumerfüllung, eines wirklichen Daseyns in Zeit und Raum, wissenschaftlich ablagern müssen. Die Art und Weise jedoch, wie solcher Proceß sich zu vollziehen hat, ist mir bis jetzt noch eine offene Frage geblieben, wenn auch der Inhalt dieser Kategorien in seinen allgemeinen Haupt- und Grundzügen mir klar genug vor dem Bewußtseyn steht. Die Berichtigungen in der Erkenntniß dieses Inhalts, der Gestalt gegenüber, wie ich ihn in den „Grundzügen der Metaphysik" triadisch schematisirt hatte, diese Berichtigungen, zahlreich und bedeutend wie sie seitdem sich mir ergeben haben und zum Theil auch schon meinen bisherigen zur Oeffentlichkeit gelangten Arbeiten einverleibt sind, sie haben sich zum größeren Theile diesem Schematismus nicht günstig erwiesen, und keineswegs mich zu einer Wiederaufnahme desselben in der ausdrücklichen und absichtlichen Gestalt meiner früheren Versuche ermuthigen können. Dagegen ist in einer anderen, von diesem Schematismus unabhängigen, nicht durch denselben, sondern trotz desselben erschauten Gestalt eine begriffliche Trias von mir (als Schlußergebniß der Metaphysik) gewonnen worden, und diese, nachdem sie in einer Reihe von Arbeiten sich mir als Quell der wichtigsten sachlichen Erkenntnisse bewährt hat, verspricht sich mir jetzt auch als einzig richtiges Formalprincip zu bewähren, für

eine ächt wissenschaftliche, organische Gliederung der philosophischen Realerkenntniß.

Die metaphysische Entwickelung des Absoluten der reinen Vernunft, der reinen Denk- und Daseynsmöglichkeit mündet aus, — so ward schon vorhin angedeutet, — in den Begriff eines denkenden Ursubjectes, in welchem diese gesammte Möglichkeit als Object seines Denkens, seines Wissens enthalten ist. Nicht das Daseyn dieses Ursubjectes, dieses Urgeistes ist die Wahrheit, die sich am Schlusse der Metaphysik als Ergebniß einer Entwickelung herausstellt, welche nur durch eine Reihe von Möglichkeitsbestimmungen, von inneren Grenzen des Möglichen hindurchführt. Auch dieses Schlußergebniß ist an und für sich, als Ergebniß reiner Vernunftwissenschaft, nur eine Möglichkeit. Aber es ist die Möglichkeit, welche von allen Möglichkeiten realen Daseyns den Begriff einer Verwirklichung unmittelbar durch sich selbst, durch freie Werdethat in sich schließt. Gott, — denn warum sollten wir Anstand nehmen, den Begriff jenes Urgeistes durch das Wort zu bezeichnen, welches längst zum Eigenthume eben so der Philosophie, wie der Religion, der es ursprünglich angehört, geworden ist? — Gott ist, wie Einige es vorlängst, freilich nicht ganz genau, ausgedrückt haben, er ist, weil er sein will. Er könnte auch nicht seyn, aber dieses sein Nichtseyn würde das Nichtseyn aller anderen Wirklichkeit zur nothwendigen Folge haben. Aller anderen Wirklichkeit sagen wir; denn die Möglichkeit, die reine metaphysische Möglichkeit seiner selbst und alles andern Daseyns hängt nicht von seinem Willen ab *); und auch nicht von der Spontaneität jener Werde-

*) So bekanntlich auch Leibnitz, welcher in diesem Sinne eine Unendlichkeit möglicher Welten als enthalten im göttlichen Verstande annimmt, unter welchen Gott zum Behufe der Verwirklichung die beste wählt. Diese Vorstellung ist mangelhaft, weil sie die Vorstellung einer ungeschaffenen Möglichkeit nur für die Welt, aber nicht auch für den Begriff der Gottheit gelten läßt, in welchem doch ganz eben so der natürliche Verstand und mit ihm die ächte Speculation zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterscheiden sich gedrungen findet. — Unhaltbar ist, aus Gründen, die im Nachfolgenden wenigstens indirect zur Sprache kommen werden, auch die Vorstellung ei-

that, durch die er ist, die man streng genommen noch nicht als eigentliche Willensthat begreifen dürfte. In dieser Weise modificirt sich, bei genauerer metaphysischer Entwickelung, die übereilte, auch von einem Leibnitz noch nicht aufgegebene und von einem Theile der gegenwärtigen Philosophie wiederaufgenommene Behauptung der mittelalterlichen Speculation, welche das Daseyn Gottes als ein unmittelbar und unbedingt Denknothwendiges, gleich den „ewigen Wahrheiten" des göttlichen Verstandes zu bezeichnen sich verstattete. Sie ersetzt sich durch die glücklichere Intuition des Dichters, dem der Name Gottes gilt als „Name Dessen, der sich selbst erschuf, von Ewigkeit, im schaffenden Beruf." In diesem „schaffenden Berufe" aber liegt, wie die genauere Entwickelung zeigt, schon nach rein metaphysischer Denknothwendigkeit ein Dreifaches: das Denken, das Bewußtseyn des Absoluten der reinen Vernunft, der reinen Möglichkeitsbestimmungen, auf welchen die schöpferische Urthat beruht; das Zeugen eines Inhalts, durch welchen diese Möglichkeitsbestimmungen erfüllt werden; und endlich das Wollen einer in bestimmter Weise innerlich, obwohl nicht äußerlich abgegrenzten Bestimmtheit solches Inhalts, gegenüber anderen, in gleicher Weise möglichen Bestimmtheiten.

Wiefern das Daseyn des Geistes als Geistes, des Urgeistes und auch, dort freilich überall auf Grund der besonderen realen Bedingungen, welche das Daseyn eines solchen ermöglichen, jedes geschaffenen Geistes, wesentlich nichts anderes ist, als das Perenniren dieses dreifachen Actes der Selbstsetzung oder Selbstbejahung: so wird es verstattet seyn, sie, diese drei Acte, auch mit den substantivischen Ausdrücken zu bezeichnen, welche die Psychologie zur Bezeichnung der gemeinhin so genannten Geisteskräfte oder Geistesvermögen in Bereitschaft hat. Ich habe zu diesem Behufe die Worte: Vernunft, Gemüth

---

ner „besten" Welt, sofern nämlich die Anmuthung darin enthalten ist, dieses Prädicat der „besten" als ein schon in der bloßen Möglichkeit solcher Welt enthaltenes vorzustellen.

und Wille als die geeignetsten erkannt, und ich finde im gegenwärtigen Zusammenhange keinen Grund, von dem Gebrauche derselben abzugehen. Sie sind ohne Zweifel die bequemsten zum Ausdruck jener metaphysischen, und weil metaphysischen, so auch in der Wirklichkeit, in der Wirklichkeit des göttlichen und der Wirklichkeit des menschlichen Geistes, sich wiederfindenden Dreieinigkeit des Geisteslebens, welche dann weiterhin jener Dreiheit der Ideen als Unterlage dient, von denen ich im Gegenwärtigen nachzuweisen beabsichtige, wie sie es sind, an deren Unterschied sich die Unterscheidung der eben gedachten Trias philosophischer Realdisciplinen zu knüpfen hat. Das Wort „Idee" betreffend, welchem ich gern eine feste und klar abgegrenzte Bedeutung im philosophischen Sprachgebrauche gesichert sehen möchte, und wo möglich eine solche, die als geschichtlich begründetes Endergebniß seines seit Platon so vielfältig wechselnden, und doch stets so bedeutsamen Gebrauches angesehen werden könnte: so wird es genügen, in der Kürze Folgendes darüber zu bemerken. Bis auf Hegel fast stets nur in einer derartigen, auch ihrerseits, wie gesagt, stets mehr oder weniger prägnanten Bedeutung angewandt, daß eine Mehrzahl, eine Vielheit von „Ideen" dabei vorausgesetzt wird, ist es zuerst von dem eben genannten Philosophen im Singular auf das Höchste und Letzte der philosophischen Erkenntniß überhaupt, auf das „Absolute" als solches in dem diesem Philosophen eigenthümlichen Sinne, also auf das rein logisch oder metaphysisch Absolute übertragen worden. Ich würde nichts dagegen einzuwenden finden, im Gegentheil, es würde mir in mancher Hinsicht als rathsam erscheinen, auch auf diesen Gebrauch nicht zu verzichten; nur freilich mit der Modification, die sich von dem hier, wie überall, von mir vertretenen Standpunct als nothwendig erweist. „Idee" schlechthin, „Idee" in der Einzahl, „reine Idee," „absolute Idee" würde hiernach das einheitliche Object der reinen Vernunfterkenntniß bezeichnen, die reine und absolute Denk- und Daseynsmöglichkeit, und deren Zusammenfassung im reinen, von aller und jeder Erfahrung unabhängigen Gedanken. Aus-

drücklich an diesen Gebrauch des Singular würde sich sodann in der natürlichsten und ungesuchtesten Weise der Gebrauch des Plural anschließen, nicht wie bisher, ein weitschichtiger und unbestimmter, sondern ein fest zur Bezeichnung eines geschlossenen Cyclus von „Ideen" abgegrenzter. Solcher Abgrenzung finden wir denn auch bereits vorgearbeitet, durch eine Anschauungs- und Ausdrucksweise, welche schon in weiten Kreisen philosophischer Weltbetrachtung Boden gewonnen hat. Ist nicht die Ideentrias des Wahren, des Guten und des Schönen, ist nicht solche Trias zu einer Art philosophischen Glaubensbekenntnisses geworden für Viele auch Solcher, die im Uebrigen gar keinen, oder unter sich sehr verschiedenen Lehrbegriffen anhangen? Und liegt nicht in der Gewohnheit der Anwendung des Wortes „Idee" auf die Glieder dieser Trias die Kundgebung eines Interesses für einheitliche Erkenntniß der Mannichfaltigkeit im höheren Geistesleben, welche sich in diese drei Ideen gliedert, — liegt darin nicht eine Anerkennung der Richtigkeit solcher Gliederung, allerdings geeignet die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich zu ziehen, welche auf die Forderung einer streng methodischen, systematischen Gliederung der Philosophie nicht verzichtet haben? — Versuchen wir also, an der Hand der bereits gewonnenen Ergebnisse einen bestimmteren Begriff von dem wissenschaftlichen Ziele zu gewinnen, nach welchem die Zusammenfassung jener drei Begriffe unter dem gemeinsamen Terminus „Idee" hinzustreben scheint.

Wird man wohl eine Gewaltsamkeit, wird man eine ungerechtfertigte Absichtlichkeit darin finden, wenn wir uns für geneigt erklären, eine sachliche, in der Natur des beiderseitigen Inhalts begründete und durch sie gerechtfertigte Beziehung dieser Trias auf die vorhin erwähnte Trias im Allgemeinbegriffe des Geistes: Vernunft, Gemüth und Wille, anzunehmen? Dies nämlich in folgendem näher bestimmtem Sinne. Als perennirende Thätigkeiten des göttlichen Urgeistes betrachtet, wie sich uns zuerst die letztgenannten drei Wesenheiten dargestellt haben, werden dieselben, über ihre rein metaphysische Bestimmtheit hinaus,

von vorn herein als erfüllt, oder vielmehr als unablässig sich erfüllend gedacht werden müssen mit einem Inhalt, dessen Beschaffenheit nicht eben so, wie jene Allgemeinbegriffe, durch reine Denknothwendigkeit bestimmt ist, sondern eben erst jener spontanen Productivität entquillt, von welcher wir bereits angemerkt haben, daß sie es ist, worauf ihre Realität, ihre Wirklichkeit beruht. Von der göttlichen Vernunft zwar, könnte sie für sich allein als existirend gedacht werden, würden wir annehmen dürfen, daß sie von aller Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin nur mit dem Denken, mit der denkenden Betrachtung des Inhalts beschäftigt sey, welchen wir eben darum, weil er ein von vorn herein durch unbedingte Nothwendigkeit gegebener ist und zu seinem Daseyn einer Productivität des Gemüths und des Willens nicht bedarf, das Absolute der reinen Vernunft genannt haben; mit dem Denken, mit der denkenden Betrachtung der „ewigen Wahrheiten," der reinen, rein metaphysischen und rein mathematischen Möglichkeitsbestimmungen. Aber in dem Begriffe dieses Absoluten liegt zugleich eben dies, daß dasselbe nicht zum Fürsichseyn, zur Objectivität für ein Denken und Wissen gebracht werden kann, ohne daß der Thätigkeit solches Denkens und Wissens sogleich eine zweite, productive Thätigkeit zur Seite tritt, eine Verwirklichung jener an sich leeren Denk- und Daseynsformen durch Erfüllung derselben mit einem Inhalte, dessen Beschaffenheit als auch ihrerseits ausschließlich und erschöpfend durch die Formen, in welche er eintritt, bestimmt zu denken eben durch den Gegensatz seines Begriffs zu dem Begriffe dieser Formen uns verwehrt wird. Solche Beschaffenheit zunächst als unbestimmte, in eine Unendlichkeit sowohl gleichzeitiger, als auch successiver Unterschiede oder Besonderheiten auseinandergehende vorzustellen, steht kein Hinderniß uns entgegen. Es dient vielmehr diese Vorstellung, geboten wie sie es uns ist eben durch den Begriff unendlicher Productivität, als nothwendiger Durchgangspunct für das hier zu erstrebende Ziel der Begriffsentwickelung. So wenig das völlige Nichtseyn aller Wirklichkeit, — aller *Wirklichkeit* im Gegensatze

der bloßen **Möglichkeit**, denn diese ist und bleibt, so fern sie **rein** gedacht wird, das ein für allemal nicht **nicht** zu Denkende — etwas a priori Undenkbares ist, eben so wenig ist es auch das Daseyn eines Urgeistes in unvollendeter Werdethat der Selbstbejahung, im ruhelosen Flusse einer Productivität, die in keiner Selbstbesinnung, keinem Selbstbewußtseyn ihr Ziel fände. In beiden Fällen wäre kein **persönlicher** Urgeist, keine Gottheit, sondern an ihrer Stelle wäre im ersten Falle die stille unendliche Leere der reinen Daseynsmöglichkeit, im andern eben jene rastlose Unendlichkeit eines ziellosen Werdeflusses. Anders, wenn zu jenen zwei Momenten des Begriffs einer geistigen Urwirklichkeit auch noch das dritte als verwirklicht oder als durch spontane Selbstthat sich verwirklichend hinzugenommen wird. Solches dritte Moment nämlich ist die Rückkehr des Urgedankens aus dem Processe unendlicher Productivität, oder vielmehr im eigenen Elemente solches Processes, zu sich selbst. Es ist die Selbsterfassung und Selbstvollziehung dieses Urgedankens **als** eines unendlich productiven, und die hieraus sich ergebende innere Begrenzung der Productivität durch den Gedanken, der sie denkt; ihre Richtung auf ein bestimmtes Werdeziel durch den Willen, der solches Ziel sich setzt, der es aus den durch innere Selbstbespiegelung jenes Gedankens zum Stehen gebrachten Erzeugnissen des productiven Gemüthes zu einem bewußten Objecte seines Wollens macht. Aus solcher Annahme und Voraussetzung nämlich erwächst ein einheitlicher Charakter, eine einheitliche Beschaffenheit nicht nur für den Willen selbst, sondern auch für die durch den freien, persönlichen Willen einheitlich in sich begrenzte Productivität des Gemüthes und für die Denkarbeit der Vernunft, sofern dieselbe zu ihrem ursprünglichen Objecte, dem Absoluten der „reinen Idee," jetzt in den Erzeugnissen des Gemüths und des Willens eine thatsächliche ideale Gegenständlichkeit gewinnt. — Es wird erlaubt seyn, auf diese einheitlichen Urqualitäten der göttlichen Vernunft, des göttlichen Gemüthes und des göttlichen Willens, so wie sie sich uns als wirkliche nicht durch die Denknothwendigkeit der reinen Vernunft, sondern

durch die Erfahrung des Gemüthes und des Verstandes der Wirklichkeit offenbaren oder aus dem Inhalte solcher Erfahrung durch eben diesen Verstand erschlossen werden, gleich vorläufig die Prädicate des Wahren, des Schönen und des Guten zu übertragen. Indeß ist damit die Bedeutung noch nicht erschöpft, welche wir in den Ausdruck: Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten hineinlegen, wenn wir in der Dreiheit dieser Ideen eine Dreiheit von Principien für je drei philosophische Disciplinen erblicken, welche, zugleich mit der Metaphysik als Wissenschaft der „reinen" oder „absoluten" Idee, das System der Philosophie als organisch geschlossenes, wissenschaftlich in sich gegliedertes Ganze ausmachen werden. Dieß näher darzuthun, bleibe einem zweiten Artikel vorbehalten.

Ob Naturalismus, ob Theismus das leitende Princip in den Naturwissenschaften seyn könne? Mit Bezug auf die Theorien von Darwin und Agassiz.

Von J. H. Fichte.

Erster Artikel.

I. Einleitende Worte.

Der Kampf zwischen naturalistischer und teleologisch-idealistischer Naturerklärung, wie er in den frühern Jahrhunderten vorzugsweise auf dem Felde der Metaphysik und Theologie durchgestritten wurde, hat sich jetzt mit gleicher Energie auf das Gebiet der Naturwissenschaften versetzt; und hier ohne Zweifel, in der Region fester und unabläugbarer Thatsachen, wird er vor aller Welt Augen seine definitive Erledigung finden.

Dabei kann es sich nicht um einen etwaigen Compromiß zwischen den beiden diametral entgegengesetzten Auffassungen handeln, oder um nur theilweise Zugeständnisse der einen an die andere, sondern der Sieg der einen schließt die völlige Vernichtung der andern unausbleiblich in sich. In diesem Betreff wer-

den manche unserer Leser, vielleicht sogar mit einigem Bedauern, der Meinung seyn, daß wenigstens im gegenwärtigen Augenblicke die Wagschale des Sieges dem Naturalismus sich zuneige. Sie werden kaum ihren Augen trauen, wenn wir bezeugen, der völlig entgegengesetzten Meinung zu seyn, wenn wir alles Ernstes behaupten, daß der Naturalismus schon durch die heutigen Ergebnisse der Naturforschung gänzlich widerlegt sey. Dies an einem hervorragenden Beispiele zu zeigen, an der Frage über die Entstehung der Gattungen und Arten in der organischen Welt, ist die Aufgabe der gegenwärtigen Abhandlung, die um jenes allgemeinern Zweckes willen sicherlich ihren Platz in einer „philosophischen Zeitschrift" behaupten darf.

Der Naturalismus ist allein schon darum verwerflich, weil er eine absolut seichte Lehre ist, eine schlechthin grundlose Meinung in allereigentlichster Wortbedeutung. Als höchsten Grund nämlich eines so reichgegliederten und zugleich so harmonisch übereinstimmenden Weltganzen den bloßen Zufall oder eine blindmechanische Causalverkettung zu prädiciren, ist die reine Willkür des Nichtzurückschließenwollens von der Wirkung auf die allein ihr entsprechende Ursache, um statt jeder wirklichen Erklärung in diese Lücke die nichtssagenden Worte „Zufall," „Ungefähr," „Schicksal" hineinzupflanzen.

Durch bloße Naturforschung läßt sich erweisen, und gutentheils ist es schon geschehen, wenn man auch bisher noch gezögert hat, dies vielseitig bestätigte Gesammtergebniß in eine gemeinsame Formel zusammenzufassen; — es ist durch die Naturwissenschaft selbst erwiesen worden: daß der Gesammthaushalt des Universums, von den Erscheinungen der allgemeinen Gravitation an, bis auf die Gesetze der chemischen Affinitäten und Aequivalente, wie bis auf das Verhältniß der organischen Wesen unter einander und zu der sie umgebenden Außenwelt, schlechthin sich nicht erklären lasse, ohne in allen diesen Gebieten ein streng abgewogenes, durchgreifend geordnetes und in dieser Ordnung stets bewahrtes „Gleichgewicht der

Kräfte“ anzunehmen. Dies selbst aber ist, weder in seinem ersten Ursprunge, noch in seiner dauernden Erhaltung, erklärbar ohne die Voraussetzung einer absolut intelligenten höchsten Weltursache, und allein durch Wirkungen, die wir nach menschlicher Sprache nur mit den Acten eines denkenden und wollenden Bewußtseyns vergleichen können.

Diese höchstvollkommne, zugleich allmächtige Intelligenz, deren Anerkennung die bloße Naturforschung schon uns abnöthigt, zeigt sich nun im menschlichen Gemüthe, im Wechselverhältniß der Geister zu einander, noch auf ganz andere, höhere Weise, zugleich bestätigend und ergänzend dasjenige, was die Naturbetrachtung, überhaupt das theoretische Denken allein, für uns noch im Dunkel ließ. Denn jene höchste Intelligenz nennt der Mensch in Bezug auf sich selbst mit bestem Fuge „Gott,“ als die übersinnliche Macht alles „Guten“ in ihm, der ebenso im geistigen Universum das Gleichgewicht der Kräfte zu erhalten weiß, wie dort im physischen, indem er durch stete Erweckung der Gefühle des Wohlwollens und der Gerechtigkeit in uns das ungeheuere Gegengewicht der unablässig widereinander strebenden selbstsüchtigen Willen zu überwinden vermag, indem er ebenso durch die Erregung ästhetischer Stimmungen und des Andachtsgefühles das gesammte Gemüth des Menschen auf Sich zurückzuwenden, zu Sich emporzuziehen weiß. Was Alles hier nur kurz angedeutet sey, indem diese tiefreichenden göttlich-menschlichen Verhältnisse weiter aufzuhellen die „Psychologie“ bestimmt ist, sammt den von ihr abgeleiteten Wissenschaften der Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie.

Für beide Gebiete also, das der Natur und das der Geschichte, ist der Theismus und er allein das eigentlich lösende Wort des Räthsels, indem Gott in der Natur, seiner ältesten und universalsten Offenbarung, als höchste Allmacht und als zwar ergründliche, zugleich aber doch unerschöpfliche Weisheit unsrer Erforschung sich darbietet, in der Menschengeschichte aber mit seinen noch höhern „ethischen“ Eigenschaften sich empfinden und erleben läßt. Dieser Grundgedanke des

Theismus findet nun auch bei den besondern Fragen der Naturforschung seine volle Anwendung und Bestätigung, wie hier an einem großen Beispiele gezeigt werden soll.

Aber unbestreitbar sehen wir in der Natur doch nur mechanisch wirkende Ursachen, welche in unwiderruflich vorgeschriebene Folgen sich ergießen, bei denen von Zweck, Absicht nirgends eine Spur sich entdecken läßt. Zwischen Mechanismus und Teleologie besteht daher factisch ein unüberwindlicher Gegensatz. Die Natur zeigt nur den erstern, indem ihr Verlauf eine Kette nothwendiger Wirkungen darbietet, in deren Context wir nirgends das Dazwischentreten eines absichtlichen Wirkens bemerken können.

Dieser auch jetzt noch oft wiederholte Einwand ist eigentlich jedoch durch die ganze Entwicklung der Speculation seit Kant und durch Kant vollständig beseitigt worden; und es gehört zu den unbestreitbaren Gesammtergebnissen heutiger Metaphysik, über welche kaum noch ein Streit besteht, für jenes Verhältniß von Mechanismus und Teleologie die rechte erklärende Formel gefunden zu haben. Wir an unserm Theile haben dieselbe in folgender Weise ausgedrückt und sie im Allgemeinen wie im Besondern vollständig begründet:

Der „Mechanismus," d. h. die strenge, lückenlos verlaufende Causalverkettung, in welcher Ursache und Wirkung genau und unwiderruflich sich entsprechen, so daß aus keiner gegebenen Ursache eine andere Wirkung hervorgehen, keine gegebene Wirkung auf eine andere Ursache zurückgeführt werden kann; — diese jeden „Zufall" ausschließende Verkettung ist zwar die durchaus universale Form alles Geschehens, bis hinauf in das Reich des Geistes und der Geschichte, wo gleichfalls nichts vorgeht ohne innere psychische Motivation, welche auch hier jeden Zufall und jedes Andersseynkönnen ausschließt. Aber es zeigt sich, daß in dieser Form genau verketteten Geschehens überall nur ein System von Zwecken zur Ausführung kommt, welche mit „immanenter Teleologie" in den Weltwesen selbst gegenwärtig und wirksam, sie mit geheimem, aber wohlthätigem Zwange

ihrer eignen Bestimmung (ihrem „Telos") zuleiten, so daß in dieser sinnvollen Ordnung und allgegenwärtigen Zweckmäßigkeit nur die absolute Weisheit und Güte der höchsten Weltursache sichtbar wird, deren Anerkennung eben die festeste Stütze des Theismus wird.

Diese jedem auch nur mäßig gebildeten Metaphysiker geläufigen Wahrheiten, mag er ihnen auch, je nach dem Systeme, an welches er sich anschließt, einen etwas andern Ausdruck geben, werden hier nur darum in Erinnerung gebracht, weil man vom Standpunkt gemeiner Erfahrung gewohnt ist, dergleichen für unfruchtbare Formeln zu halten, denen keine Brauchbarkeit für die wirkliche Welt abzugewinnen sey, oder wohl auch für überspannte Postulate, entsprungen aus einer gewissen ideal-poetischen Auffassung der Natur und des Menschen, welche die nüchterne Erfahrung nicht im Mindesten bestätige.

Davon nun hoffen wir hier das Gegentheil zu zeigen, an einem Beispiele zu zeigen, das in das Gebiet speciellster Erfahrung fällt und nicht die geringste Veranlassung bietet zu überspannten Auffassungen und luftig idealisirenden Hypothesen. Es ist die von der Naturforschung neuerdings so vielverhandelte „Speciesfrage."

Die nachfolgende Abhandlung ist übrigens nur das Fragment eines größern Werkes mit dem Titel: „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschengeschlechts; eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie," mit dessen Veröffentlichung wir nicht zögern werden, weil es uns kein unwesentlicher Beitrag zu seyn scheint in dem jetzt gerade so heftig entbrannten Kampfe zwischen Theismus und Naturalismus.

Was im Uebrigen den innern Zusammenhang betrifft, in dem das nachfolgende Bruchstück zur Hauptaufgabe des ganzen Werkes steht, so ist leicht einzusehen, daß die Frage der „Seelenfortdauer" mit dem allgemeinen Begriffe der „Präformation" auf's Genauste zusammenhängt, indem nur dasjenige Weltwesen auf Realität und innere Dauer Anspruch machen kann, wel-

ches ein im Begriffe des Weltganzen „präformirtes" ist, d. h. als ein integrirender Bestandtheil dieses Weltganzen gedacht werden muß. Will der geneigte Leser uns vorläufig diese Gedankenverbindung zugestehen, so wird er es leicht finden, in den Zusammenhang des Folgenden sich hineinzudenken.

II. Der Gegensatz der Präformations- und Permutationstheorie. Darwin.

.... Nachdem der allgemeine Begriff der „Präformation" sich als unabtrennlich ergeben hat vom Begriffe vernunftvoller Zweckbeziehung im Universum: so ist nunmehr zu fragen, in welchem Umfange dieser Begriff empirisch gelte, wie weit er sich heraberstrecke auf das Besondere und Einzelne?

Auch hierüber können nur die Erfahrungsanalogien uns Auskunft geben, und zwar allein in dem Gebiete, wo eine deutliche Gliederung des Allgemeinen (der Gattung) in Besonderes und Individuelles hervortritt: in der Welt des Organischen und des Geistes.

1. Das Gebiet, auf welches wir hiermit verwiesen werden, ist an verschiedene Zweige der Erfahrungsforschung vertheilt: Geologie und Paläontologie, beschreibende Thier- und Pflanzenkunde, ferner vergleichende Biologie und Entwicklungsgeschichte der Thier- und Pflanzenformen, endlich Anthropologie und vergleichende Sprach- und Völkerkunde. Diese Wissenschaften insgesammt, jede für sich und dennoch in ergänzender Zusammenwirkung, sind bestrebt, nicht bloß ein äußeres Bild des Weltganzen compilatorisch zusammenzufügen, sondern in der Stufenfolge seiner Wesen einen innerlich leitenden Grundgedanken zu entdecken, den ewigen Weltplan, welcher der „innern Geschichte der Schöpfung" zu Grunde liegt.

Dies nämlich allein ist, sey es deutlich gewußt oder nur dunkel geahnt, das eigentliche Ziel aller Naturforschung, wie das einzig Begeisternde derselben auf dem langen und mühsamen Wege der Zwischenuntersuchungen. Damit wird aber zugleich, ob man es nun wisse oder nicht, jener metaphysische

Begriff des Zweckzusammenhanges im Universum nicht überhaupt nur bestätigt, sondern der allgemeine Umriß, mit welchem die Metaphysik sich genügen lassen mußte, wird immer reicher, immer vielseitiger und eigenthümlicher, und dadurch zugleich überzeugender zur Anerkenntniß gebracht.

2. Dennoch läßt sich nicht in Abrede stellen, daß gerade in gegenwärtiger Zeit, trotz des denkwürdigen Aufschwunges, den die Naturwissenschaften genommen — oder Andere werden behaupten gerade um deßwillen — das Einverständniß über jene Haupt- und Grundfrage sich unter den Naturforschern sehr getrübt hat. Ja es hat sich sogar ein principieller Gegensatz wider jede teleologische Auffassung der Natur stärker als je hervorgethan, auf dessen wesentlichste Gründe wir eingehen müssen.

Jederman sieht, daß wir die Opposition meinen, welche aus Veranlassung der Darwinschen Theorie über die Entstehung der Gattungen und Arten im Thier- und Pflanzenreiche gegen jeden Begriff einer Präformation, eines allgemeinen Weltplanes bei Entstehung der Thier- und Pflanzenformen sich erhoben hat.

Uns interessirt bei dieser Frage nicht das Einzelne der Controverse, sondern was allein für uns wesentlich ist, was aber zugleich auch dem Urtheile jedes selbstständig prüfenden Denkers unterworfen werden kann, besteht lediglich darin: nach allgemein logischen Gesetzen den Grad der Wahrscheinlichkeit zu beurtheilen, der aus Erwägung aller Gründe und Gegengründe für die eine oder die andere Grundansicht sich ergiebt, um hiernach entweder für eine derselben sich zu entscheiden oder auch — es ist die zweite Möglichkeit — die relative Berechtigung einer jeden derselben anzuerkennen.

Bei tiefgreifenden und vielverzweigten Gegensätzen ist es immer erwünscht, wenn es gelingt, sie an die Namen bestimmter Männer anzuknüpfen. In gegenwärtigem Falle ist dies nicht nur möglich, sondern sogar unerläßlich, indem die beiden entgegengesetzten Auffassungen, um welche hier es sich handelt, durch die hervorragenden Leistungen Einzelner allmählich in im-

mer klarerer, bewußterer Steigerung neben einander hervorgetreten sind.

Daß dies nichts Zufälliges sey, wird der weitere Erfolg ergeben; denn jede der beiden Auffassungen ruft gerade durch die eigene Uebertreibung die andere hervor und macht die Beachtung des Gegensatzes nöthig. Es spiegelt sich darin der bis jetzt noch unentschiedene Kampf zwischen der durch das Bedürfniß der Naturforschung hervorgerufenen Maximen, jede transscendente („hyperphysische“) Einwirkung bei Erklärung der Naturerscheinungen abzuweisen und nur die Geltung natürlicher Ursachen zuzulassen, und zwischen dem dennoch durch die Macht der Thatsachen ebenso gebieterisch sich meldenden Bedürfnisse, den letzten Grund, die höchste Ursache derselben nicht in einem blinden Wirken sogenannter „Naturgesetze“ zu suchen, sondern in der planvollen Anordnuug einer schöpferischen Intelligenz.

3. Beide Gesichtspunkte sind nicht nur für sich berechtigt, sondern zugleich schlechthin unerläßlich, weil sie beide gleich sehr durch die Beschaffenheit des Thatsächlichen sich geltend machen; und wie sich zeigen wird, sie widerstreiten innerlich sich gar nicht.

Jene erste, sozusagen formelle oder methodische Maxime der Naturforschung fordert lediglich, daß die Entstehung des Weltganzen, wie die Bildung unseres Planeten mit allen den geologischen und organischen Veränderungen, welche er zeigt, aus unwandelbaren Gesetzen, aus Analogien, welche jetzt noch ihre Geltung haben, erklärt werden müsse. Es sind, nach Lyell's treffender Bezeichnung, die noch heute wirksamen Ursachen (die „existing causes“), welche wir bis in die Urzeit der Erdbildung zurückverfolgen müssen. Selbstverständlich weist diese Maxime damit jeden Sprung in der Entwicklung, jedes tumultuarische Eingreifen fremdartiger Kräfte als natur- und erfahrungswidrig zurück. Das Gesetz der Stetigkeit, der allmählichen lückenlosen Uebergänge, behauptet sie, muß vor Allem beobachtet werden.

Am durchgeführtesten und Ausschließlichsten hat sich diese

Maxime in der „Permutationstheorie“ zur Geltung gebracht. Sie versucht, das reichgegliederte System der Pflanzen- und Thierbildungen auf höchst wenige primäre Unterschiede zurückzuführen (auf wie viele, darüber ist sie selbst im Ungewissen) und die spätere Verschiedenheit aus lange dauernden, allmählichen Umänderungen zu erklären, die bloß in äußeren Ursachen ihre Veranlassung finden. Es wird sich zeigen, ob dies Erklärungsprincip allein genügen könne.

4. Allgemein betrachtet ist jedoch jene methodische Maxime von unbestreitbarer Richtigkeit; und nicht bloß bei Erklärung der Naturerscheinungen behauptet sie ihre Geltung, sondern ganz ebenso bleibt sie in Kraft bei der rechten psychologischen Theorie. Sie schließt indeß mit Nichten die höhere Frage aus, läßt sie vielmehr ganz unentschieden: welches der innere Charakter jener „noch heute wirksamen Ursachen“ sey, ob in ihnen bloß blind wirkende Kräfte, gepaart mit zufällig sich bildenden äußern Einwirkungen, in höchster Instanz also der „Zufall,“ zur Erscheinung kommen, ob darin in der That die letzte Ursache gefunden sey, die jene reichgegliederte Welt organischer Bildungen hervorgerufen haben könne, oder ob es durchaus nöthig werde, jene tiefzweckmäßige, vollendet künstlerische Harmonie des Weltganzen auf die Anordnung eines höchsten intelligenten Princips zurückzuführen.

Die Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Gedankens, mit deren Darlegung wir uns schon ausreichend beschäftigten, hat auch in der Naturwissenschaft sich fühlbar gemacht und die „Präformationstheorie“ erzeugt, welche zu allen Zeiten und in den verschiedensten Gestalten hervorgetreten, eben aus jenen innern Gründen, wenn auch vorübergehend zurückgedrängt, stets ihre Geltung behaupten wird. Denn sie allein ist es, die vollkommen ausgebildet und von allen unklaren Beimischungen gereinigt, sich im Stande erweist, das Problem der Naturentwicklung, wie das der Menschengeschichte gleich vollgenügend aufzuhellen.

5. Vergleichen wir zudem noch, der folgenden Kritik vor-

greifend, die beiden sich gegenübertretenden Hypothesen nach ihrer innern Beschaffenheit, so ist ein merklicher Abstand des Gelingens und der wirklich erreichten Leistung bei ihnen schwerlich zu verkennen. Die „Permutationshypothese“, für sich allein durchgeführt, leidet an großer Lückenhaftigkeit der Erklärungen, indem sie fast beständig willkürlicher Postulate und beiläufiger Hülfshypothesen bedarf, um zu ihrem Ziele zu kommen. Unseres Erachtens ist der eigentliche Werth jener Hypothese ein lediglich negativer und wesentlich bloß kritischer gewesen. Sie warnt das entgegengesetzte Verfahren vor der unkritischen Vervielfältigung der „Arten“ und vor der unbehutsamen Behauptung ihrer Unveränderlichkeit. Sie hat in dieser speciellen Kritik schon Verdienstliches geleistet.

Völlig anders ist der Geist und das Verfahren der Präformationstheorie. Sie hat nicht nöthig, um die Consequenz ihres Princips zu retten, die charakteristischen Verschiedenheiten der Organismen zu verwischen oder willkürlich einander anzunähern; denn nach ihrem Princip darf sie ihnen eine ursprüngliche und wesentliche Bedeutung beilegen, nicht bloß, wie jene es thut, in zufälligen Umständen und äußern Bedingungen den Grund der Verschiedenheit suchen. Ebenso ist sie von der naturwidrigen Ungereimtheit frei, diesen äußern Umständen umbildenden Einfluß auf die innere organische Structur der Pflanzen und Thiere beizulegen; gleichwie ein Permutationist alles Ernstes behauptete, „es könnten die fliegenden Fische, zufällig einmal in den Bäumen hängen bleibend, allmählich wohl in Vögel sich verwandelt haben“; während ein Anderer nichts gerathener findet, als die Rassenunterschiede des Menschengeschlechts auf die unterschiedlichen Affenarten der Hauptwelttheile zurückzuführen, „so daß aus den amerikanischen Affen der amerikanische Rassenmensch, aus afrikanischen Affen Neger, aus asiatischen Affen vielleicht Australneger sich entwickelt haben könnten.“ *)

*) Sehr gut sagt hierüber ein hochgeachteter Naturforscher in den „Blättern für litterarische Unterhaltung“ (1864, Nr. 34, S. 622, 23.): „Hätten

6. Vor solchen Gedankensprüngen und bedauerlichen Mißgriffen des Urtheils ist die Präformationstheorie schon durch ihr Princip gewahrt. Denn eben dies ist es, welches sie auf die Bahn unbefangener Naturbeobachtung hinweist. Getreu dem großen, von der Natur nirgends verleugneten Gesetze: daß die äußere Einwirkung das Innere eines Wesens zwar zu eigenthümlichen Gegenwirkungen veranlassen, niemals aber es umändern könne; verfährt sie bei ihren Eintheilungen nach der Maxime, daß die innere Grundanlage und dieser genau entsprechend die äußere Grundform eines organischen Wesens unveränderlich sey, daß daher die äußern Einflüsse (klimatische Unterschiede, veränderte Lebensweise, verschiedene Züchtung u. dgl.) zwar innerhalb gewisser Gränzen äußere Modificationen und Varietäten, niemals aber Veränderungen der innern Grundverhältnisse hervorbringen können. Die Thier- und Pflanzengattungen sind durch feste unübersteigliche Schranken der Organisation von einander gesondert; ein Ueberschreiten dieser Schranken, eine Umwandlung des Einen in das Andere, wie allmählich man diesen Uebergang sich auch denke, ist erfahrungs- und analogiewidrig. Jeder Pflanzen- und Thiertypus ist sein eigner Anfang; denn er beruht auf ursprünglicher, in sich abgeschlossener Präformation. Die „Strahlthiere", „Gliederthiere", „Weichthiere", „Wirbelthiere" stellen beispielsweise solche grundverschiedene Typen (thierischer) Organisation dar, welche niemals auf einander zurückzuführen, noch aus einander zu erklären sind.

Mit solchen Principien steht man auf dem Boden willkürloser Beobachtung und fester Analogieen. Deßhalb hat die Präformationstheorie auch wirkliche Entdeckungen gemacht und

wir nur eine Ahnung von der Möglichkeit, wie „im Kampfe um's Daseyn" der Affe plötzlich oder allmählich artikulirt zu reden angefangen habe, wie die Begriffe von Eigenthum, Recht, Sitte, die keiner Nation fehlen, sich in ihm entwickelt haben können; und ferner weßhalb, während ein gewisser Theil der Affen sich zu Menschen entwickelte, ein anderer Theil jener menschenähnlichen Affen auf der Stufe des Affenthums zurückgeblieben sey und seit Jahrtausenden keinen Schritt zum Menschenthume vorwärts gemacht habe."

allgemeine Gesetze der Organisation aufgestellt. Von hier aus ist daher auch allein mit Sicherheit fortzuschreiten, um die wahren Consequenzen und erprobten Resultate dieser Theorie von dem zu unterscheiden, was in ihr selbst noch zweifelhaft oder irrig ist.

7. Wir glauben jene festen Ergebnisse in nachstehender Weise bezeichnen zu können.

Zuvörderst hat der Begriff der Präformation nur regulative Bedeutung. Er schließt die Annahme aus von einer unbedingten Verwandlungsfähigkeit der Arten in einander, daher auch von einer Entstehung aller Gattungen und Arten aus einer einfachen Urform, welche der gemeinschaftliche Ursprung für alle Organismen zu seyn vermöchte. Eben damit beseitigt er auch die gewöhnliche Vorstellung vollkommnerer oder unvollkommnerer Organisationen, indem es völlig schief wäre zu behaupten, daß z. B. von den bezeichneten vier Grundklassen des Thierreichs die eine vollkommener sey, als die andere. Jede ist vielmehr für sich selbst consequent vollendet und in ihrem organischen Bereiche so vollkommen als nur möglich *).

Was jener Satz behauptet, ist daher nur die unvertauschbare Ursprünglichkeit gewisser Grundtypen der Organisation im Ganzen; was er unentschieden läßt, ist die Abgränzung derselben gegen einander im Einzelnen, indem das zweite Gesetz der Stetigkeit und der Uebergangsformen ebenso dabei zu brachten bleibt.

Nur darf dies Gesetz nicht in den falschen Nebensinn umgedeutet werden (diese Verwechslung begeht eben die Permutationshypothese), als folge aus der Stetigkeit der Uebergangsformen auch die Möglichkeit eines wirklichen Uebergehens derselben in einander. Denn eine völlig andere, damit nicht zu verwechselnde Frage ist es: wie man sich die erste factische

*) In der „Anthropologie" (§. 231—237. II. Auflage) wird dieser wichtige Satz in Bezug auf die Thierwelt und deren Verhältniß zum Menschen nach allen Seiten erörtert.

Entstehung der Pflanzen und Thierorganismen zu denken habe. Hierüber behauptet die Präformationstheorie nur das Negative, daß das Grundverschiedene nicht allmählich auseinander hervorgewachsen seyn könne, wie die Permutationshypothese meint, sondern daß sie auf selbstständige und von einander unabhängige Ursprünge zurückzuführen sey.

8. Zweitens folgt aus jenem Begriffe der Präformation die weitere, ebenso entscheidende Consequenz: daß die organische Schöpfung in ihrem gegenwärtigen Bestande ein vollendetes, keiner Erweiterung und keines Nachtrags bedürftiges System organischer Bildungen enthalte. Die gegenwärtige Lebenswelt ist in gewisse feste Grundtypen unveränderlich eingeschlossen. Innerhalb derselben ist zwar nach streng umgränztem Maaße Varietät möglich; neue „Spielarten" können erscheinen, können sogar zu neuen „Arten" sich fixiren, (welchen Umstand die Permutationstheorie vorzugsweise betont), oder auch in die ursprüngliche Bildung wieder zurückkehren. Aber neue Thiere oder Pflanzengattungen, neue Grundtypen der Bildung können nicht mehr entstehen.

In den Umkreis dieser Gedanken ist jedoch das Gesetz der durchgreifenden Analogie mit eingeschlossen. Dies gebietet uns, dieselben Bedingungen, welche wir in der gegenwärtigen Lebenswelt walten sehen, als zurückreichend bis in die fernste Vergangenheit anzunehmen. Daraus folgt, daß in irgend einer Form jene Grundtypen der Organisation, welche jetzt die herrschenden sind, auch in früheren Erdperioden existirt haben müssen. Jede hat sich nur aus sich selbst entwickelt, vielleicht gesteigert; nicht aber ist die eine übergegangen in die andere, oder sind eigentlich neue entstanden. Die Permutationshypothese gerade ist es, welche diesen Kanon der „durchgreifenden Analogie" nachdrücklich betont hat; doch wie sich zeigen wird, in irrthümlicher Anwendung. Der unentbehrliche Begriff einer innern Präformation oder geschlossenen Grundanlage, der ebenso nothwendige Gedanke einer Entwicklung dieser organischen Grundanlage aus und durch sich selbst ist ihr fremd.

Ebenso verwechselt sie die innern Bedingungen mit dem äußern factischen Geschehen, indem sie Nebenursachen und beiläufige Wirkungen für hinreichend hält, um principielle organische Verschiedenheiten daraus entstehen zu lassen.

Mit diesen kritischen Voraussetzungen dürfen wir nunmehr es wagen, der Prüfung der beiden entgegengesetzten Auffassungen näher zu treten.

9. Zu diesem Behufe haben wir durchaus nicht nöthig, auf die ältern Formen zurückzugehen, in welchen innerhalb der Geschichte der Naturwissenschaften jene entgegengesetzten Ueberzeugungen sich aussprachen. Es ist vollkommen hinreichend, wenn wir den Höhenpunkt der Gegensätze, wie er in der Gegenwart hervorgetreten ist, in's Auge fassen, und ihn als den maßgebenden unserer Beurtheilung zu Grunde legen. Daß dies am Gelungensten in den Leistungen von Carl Darwin einerseits, von Ludwig Agassiz andererseits geschehen sey, darüber darf wohl Einverständniß unter den Kundigen vorausgesetzt werden.

Auch sind beide Forscher durch gleiche Kraft des Scharfsinns, durch gleiche Gabe der Beobachtung, durch gleichumfassende Beherrschung des Erfahrungsstoffes, und was wir gleichfalls nicht als gering anschlagen, durch gleiche Unbefangenheit und Freiheit von theologischen wie von antitheologischen Vorurtheilen völlig würdig und gleichberechtigt, als die Protagonisten in jenem naturwissenschaftlichen Wettkampfe bezeichnet zu werden, der übrigens vor seiner gänzlichen Entscheidung noch viele Stadien zu durchschreiten haben wird.

Zugleich glauben wir nachweisen zu können, daß die Hauptergebnisse beider Ansichten, soweit ihnen wirkliche Erfahrung zu Grunde liegt, nicht bloß darauf gebaute Hypothesen und Analogieschlüsse, nicht in Widerstreit miteinander stehen, sondern als gegenseitiges Correctiv sich zu einander verhalten. Und anders ist es nicht zu erwarten; denn die Erfahrung widerspricht sich nie, oder führt schließlich auf Entgegengesetztes; und so müßte

es an sich schon als widersinnig auffallen, wenn sie in diesem wichtigen Falle in letzter Instanz mit sich uneinig wäre. *)

10. Zunächst ist einzuräumen, daß die Veranlassung, durch welche die „Permutationshypothese" **) in Darwin mit so großer Stärke von Neuem hervortrat, eine durchaus berechtigte war.

Es ließ sich bemerken, wie schwierig, ja wie unmöglich es sey, dem in der Theorie der Lehrbücher vollständig festgestellten und streng abgegrenzten naturhistorischen Unterschied zwischen „Gattung", „Art" und „Spielart" im Hinblick auf die wirklichen Erscheinungen, genau entsprechende Anwendung zu geben. Darwin weist nach und belegt es im Einzelnen, wie im Widerstreit mit diesen künstlichen Eintheilungen und streng durchgeführten Gegensätzen, die Natur ganz anders verfahre. Sie zeige innerhalb der Gattungen weit mehr ein Fortschreiten in allmählichen Uebergängen und unmerklichen Modificationen, welche nachher sich vererben und dadurch fest werden, als

---

*) Die beiden Werke, auf die wir uns berufen, sind „Charles Darwin, on the Origin of Species by Means of Natural Selection, on the Preservation of Favoured Races in the Struggle of Life", nach der dritten Ausgabe (London 1861) in's Deutsche übersetzt von D. H. G. Bronn (zweite Ausgabe, Stuttgart 1863.) und „Louis Agassiz, an Essais of Classification." London 1859. Der Inhalt des letztern Buchs ist ein Abdruck der Einleitung aus dem größeren Werke des Verfassers: „Contribution to te natural History of the united States", dessen beiden ersten Bände im J. 1857 zu Boston erschienen. Der besondere Abdruck dieser „Einleitung" enthält, außer einzelnen Verbesserungen und Nachträgen in Anmerkungen, ein neues Capitel über „die Kategorieen der Analogie". Charakteristisch für die gegenwärtige Richtung der Naturwissenschaften in Deutschland halten wir es, daß von diesem Werke, trotz seiner innern Wichtigkeit, so viel wir wissen, keine deutsche Bearbeitung erschienen ist. Es widerstreitet eben dem jetzt herrschenden materialistischen Geiste. Bekannt unter uns ist es hauptsächlich geworden, durch den beurtheilenden Auszug, welchen Rud. Wagner in den „Göttinger gelehrten Anzeiger" 1860. N. 77. 78. davon gegeben hat, auf welchen wir uns auch hier beziehen.

**) So ausdrücklich oder als „theory of descent by modification", nicht mit dem ältern, unbestimmteren Namen der „Entwicklungstheorie", will Darwin im resumirenden Schlußcapitel seines Werks (Chapt. XIV.) seine Hypothese bezeichnet wissen.

daß sie sich fixiren in ursprünglichen, unüberschreitbaren Grundformen. Namentlich sey es unmöglich den Unterschied zwischen „Art" und „Spielart" rein durchzuführen; ihre Gränzen verschwimmen unaufhörlich in einander.

Da nun erweislich noch heute neue „Spielarten" sich erzeugen, theils künstlich, theils durch zufällige („natürliche") Kreuzung, so lasse sich annehmen, daß nach derselben Analogie auch die „Arten" allmählich entstanden seyn können, unter Einflüssen, welche ganz denen gleichen, die wir noch jetzt bei Entstehung der Spielarten wirksam sehen.

Aus diesem Grundgedanken hat sich ihm nun eine Theorie erzeugt, welche nach ihren wesentlichen Zügen folgendergestalt verläuft.

Alle Pflanzen und Thiere stammen nur von 5 bis 6 Grundformen (progenitors), ja vielleicht sogar bloß von einer einzigen ab. Die organischen Wesen bilden sich noch jetzt fortwährend um, so daß immer neue Arten entstehen und die alten untergehen. Die Gründe, welche Darwin für diese beiden Hauptsätze seiner Theorie anzuführen weiß, sind eigentlich nur negativer und an sich selbst problematischer Art. Es lassen sich keine bestimmten Gränzen ziehen zwischen Arten und Unterarten, so wenig wie zwischen Unterarten und Spielarten, noch endlich zwischen Spielarten und individuellen Unterschieden. Diese Verschiedenheiten insgesammt fließen vielmehr in unmerklichen Abstufungen in einander und hinterlassen daher dem Verstande nur die Vorstellung von allmählichen Veränderungen, nicht von festen Unterschieden.

Nun zeigt die Erfahrung an der künstlichen Züchtung bei Tauben, Schafen und Rindern, daß gewisse anfänglich nur individuelle Verschiedenheiten in den folgenden Geschlechtern befestigt und weiter ausgebildet werden, indem von dem anfänglich nur eigenthümlich modificirten Theile des Organismus aus, „wegen des innigen Zusammenhangs aller seiner Theile unter einander", die Modification den ganzen Organismus ergreift und ihn mehr oder weniger umgestaltet. So ist allmäh-

lich aus der zunächst nur individuellen Verschiedenheit eine feststehende „Varietät" oder „Spielart" entstanden.

11. Der Mensch erlangt dies durch natürliche Auswahl. Die Natur erreicht es dadurch, daß in dem allgemeinen „Kampfe um die Existenz" von den allmählich entstandenen Varietäten nur diejenigen Exemplare dauernd fortbestehen, welche durch ihre Eigenthümlichkeit am Meisten befähigt sind, unter den gegebenen Umständen und rasch wechselnden Naturverhältnissen sich zu erhalten und sich fortzupflanzen. Die schwächern Zwischenglieder gehen unter, und so treten nun die übriggebliebenen stärkern als gesonderte „Arten" hervor, weil die Brücke, welche sie mit den übrigen Arten verbindet, durch das Verschwinden der Zwischenglieder hinter ihnen abgebrochen ist.

Durch diese Betrachtungen, welche jedoch über den Umkreis bloß hypothetischer Möglichkeiten sich nirgends erheben, glaubt nun Darwin zu dem positiven Schlusse sich berechtigt: „Art" und „Spielart" sind ursprünglich gar nicht verschieden; und das bisher angenommene Axiom von der Unveränderlichkeit der „Arten" ist zu verwerfen. Die „Spielart" ist nur eine werdende Art, eine species im Jugendalter; die „Art" ist nur eine festgewordene, zur Dauer gelangte „Spielart." Im großen Kampfe um das Daseyn sind einzelne derselben Sieger geblieben, andere sind untergegangen. Daher die scheinbare Sonderung in Arten, welcher Begriff dennoch innerlich oder naturhistorisch gar keine Bedeutung hat.

Verhält es sich nun so mit der Entstehung der Arten, so läßt diese Analogie sich noch weiter nach rückwärts ausdehnen. Es ist anzunehmen, daß vielleicht durch eine viele Jahrtausende lang verlaufende Vererbung, Erhaltung und Anhäufung ursprünglich höchst geringer, aber zahlreicher und allmählich sich steigernder Abänderungen nicht nur die verschiedenen Arten (species), sondern auch die Gattungen (genera) sich gebildet haben können. Auf solche „Möglichkeiten" gestützt will Darwin in der That den Gedanken plausibel machen, daß, wie R. Wagner sagt: „Maulwurf und Giraffe, Vogel und

Baum, Polyp und Mensch, Hecht und Elephant aus einem und demselben Urkeim hervorgegangen seyen" *).

Nach Darwin stammen dabei auch sämmtliche Menschenrassen von einer einzigen primitiven Menschenform ab, welche aber mit der gewöhnlichen Vorstellung eines in sich schon vollkommnen Urmenschen oder Urvaters des Menschengeschlechts nichts gemein hat. Denn jene Menschenform selbst ist nichts Ursprüngliches oder Selbstständiges, sondern durch natürliche Züchtung oder allmähliche Umbildung aus ältern Urformen ähnlicher Thierarten hervorgegangen. Zwar hat sich Darwin die Geschmacklosigkeit erspart, den Ursprung des Menschen geradezu auf den Affen zurückzuführen; er kann immerhin sagen, daß die primitiven Uebergangsformen, aus denen der Mensch entstanden, eben untergegangen seyen. Doch vermag er nach der Gesammtconsequenz seiner Theorie auch nichts Begründetes dagegen einzuwenden, wenn Andere sein Entstehen aus dem Affenthum behaupten wollen.

12. Dennoch ist es belehrend, die allgemeinen Voraussetzungen kennen zu lernen, welche Darwin weiter anzunehmen für nöthig findet, um seiner, wie er selbst es fühlen mag, so luftig gehaltenen Hypothese einige Haltbarkeit zu geben. Darin zeigt sich eben, daß er unbewußter Weise, oder wenigstens ohne es ausdrücklich anzuerkennen, Prämissen zu Grunde zu legen genöthigt ist, welche er gerade seiner Gegnerin, der Präformationstheorie, entnommen hat, die wenigstens nur Geltung haben, wenn man schließlich und dem letzten Grundgedanken nach auf diese zurückkommt. Mit andern Worten: um der Präformationstheorie zu entgehen, adoptirt er stillschweigend Voraussetzungen, die nur innerhalb derselben Geltung haben. Er glaubt sie zu widerlegen, indem er gerade in seiner Weise sie bestätigt. Er glaubt über sie hinaus zu seyn, indem er mitten in ihr sich befindet und nur durch die Unklarheit über

*) R. Wagner: Zoologisch-anthropologische Untersuchungen, Göttingen I. S. 30. 37.

die höchsten Prämissen seiner eignen Ansicht gehindert wird, dies einzusehen. Aber es wird sich zeigen, und dies ist das wichtigste Ergebniß, daß darin nichts zufälliges liege. Ohne einen irgendwie gedachten Begriff der Präformation ist auch der Begriff einer geordneten Schöpfung völlig undenkbar. Der wie er selber es meinen mag entschiedenste und consequenteste Materialist ist genöthigt, sobald es der Erklärung des Thatsächlichen gilt, wider Willen der entgegengesetzten Ansicht zu huldigen, wenn es bei Manchen auch nur in der Form naturalistischer Wendungen oder ausweichender Phrasen geschieht. Daß Darwin dagegen dies Geständniß in so naiver und aufrichtiger Weise ablegt (wir werden seinen entscheidenden Ausspruch weiter unten anführen), das ist es, was ihn in unsern Augen zum classischen Repräsentanten jener ganzen Denkweise erhebt; denn er hat sie eben dadurch bis an die Grenze ihrer Berechtigung geführt.

13. Die weitern Voraussetzungen, welche er seiner Hypothese von der Continuität der Artenbildung zu Grunde legt, sind dreifacher Art; wir bezeichnen sie kürzlich.

Zuerst sind es zufällige, äußere Einwirkungen auf die organischen Wesen, theils nützlicher, theils schädlicher, theils gleichgültiger Art (Klima, Bodenbeschaffenheit, Nahrung u. s. w.). Sodann ist es die dadurch in ihnen hervorgebrachte Modificabilität (Anpassungsfähigkeit) ihrer Instincte und dem entsprechend ihrer äußern Organisation. Drittens endlich ist eine unbestimmbar lange Zeitreihe anzunehmen, um die große Verschiedenheit der endlich entstandenen Gattungen und Arten in der gegenwärtigen Lebenswelt begreiflich zu machen.

Wir wollen jeder dieser drei Voraussetzungen eine besondere Betrachtung widmen.

Ueber die beiden ersten, die in genauestem Zusammenhange stehen, erklärt sich Darwin ausführlich, indem er sogar in umständliche Schilderungen sich einläßt, wie es äußerlich bei jenen Umänderungen hergegangen seyn könne. Wir gedenken

den innern, aber verschwiegen gebliebenen Prämissen dabei genauer nachzuforschen.

Anfänglich, sagt Darwin*), gab es einige wenige ursprüngliche Thier- und Pflanzenformen, bei den Thieren „höchstens" vier oder fünf, für die Pflanzen noch wenigere; vielleicht sogar nur eine einzige**). Diese waren befähigt zu wachsen und sich fortzupflanzen, aber auch bei jeder Fortpflanzung in verschiedener Richtung um ein Minimum zu variiren („Fortpflanzung mit Abänderungen").

Solche zunächst nur kleine Abweichungen von dem älterlichen Typus können schädliche, gleichgültige oder nützliche seyn. Wir sehen nun aber, daß die „Natur" besonders die nützlichen Abweichungen begünstigt und sie von den ersten Generationen auf die Nachkommenschaft „vererben" läßt. Darum sind die späteren Organismen stets die vollkommneren. Dies ist, wie man sieht, der Hauptstützpunkt seiner ganzen Hypothese von dem Hervorgehen vollkommnerer Arten aus unvollkommnen. Es ist eine unmerkliche und unwillkürliche „Auswahl" (natural selection, was Bronn durch „Züchtung" übertragen hat), durch welche die Natur aus dem Unvollkommnen das Vollkommene hervorlockt. Mit einer Art von Begeisterung ruft er aus: „Die natürliche Züchtung sehen wir täglich und stündlich durch die ganze Welt beschäftigt, eine jede auch die geringste Abänderung ausfindig zu machen, sie zurückzuweisen, wenn sie schlecht, sie zu erhalten und zu verbessern, wenn sie gut ist. Stille und unmerkbar ist sie überall und allezeit, wo

*) Nach Bronn's Bearbeitung a. a. O. S. 528 — 531.

**) Vgl. S. 518. Der Uebersetzer Bronn bemerkt bei dieser Gelegenheit das sehr Charakteristische: in der ersten Ausgabe sey der Zusatz zu lesen gewesen, der in der spätern weggeblieben sey: „der Schöpfer habe der ersten Urform das Leben eingehaucht." Als wenn das bloße Weglassen dieser Worte die dunkle Ahnung in dem Verfasser Lügen strafen könne, von welcher er auch sonst unwillkürlich Zeugniß ablegt: daß nicht bloß „Zufall" und „ungeheuere Zeiträume," sondern eine ursprünglich formende und ordnende „Intelligenz" der Entstehung und Erhaltung der Dinge zu Grunde liegen müsse.

sich die Gelegenheit bietet, mit der Vervollkommnung eines jeden organischen Wesens nach seinen organischen und unorganischen Lebensbedingungen beschäftigt. Wir sehen nichts von diesen langsam fortschreitenden Veränderungen, bis die Hand der Zeit auf eine abgelaufene Weltperiode hindeutet; und dann ist unsere Einsicht in die längst verflossenen Zeiten so unvollkommen, daß wir nur noch das Eine wahrnehmen: daß die Lebensformen jetzt ganz andere sind, als sie vorher waren" *).

14. Wäre indeß die Möglichkeit einer solchen „unbegrenzten Abänderung nach dem Gesetze der Vervollkommnung" auch erwiesen, wäre überhaupt die ganze Hypothese zulässig, – was sie nicht ist, wie sich später zeigen wird, weil sie dem naturhistorisch feststehenden Erfahrungssatze von der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten widerstreitet; — wäre dies Alles, wie gesagt, auch zuzugeben: was wäre die verborgene Prämisse, welche wir jener Annahme zu Grunde zu legen genöthigt sind?

Offenbar ein Zwiefaches, und zwar ein Zwiefaches solcher Art, daß es die Grundannahme, von welcher Darwin ausgegangen, direct und vollständig aufhebt, weil es sie überflüssig macht.

Zuerst fordert jene „unbegrenzte Abänderung in's Vollkommnere" die Annahme einer Art von innerer Vorsehung in der Natur, eine ununterbrochene weisheitsvolle Assistenz, welche stetig in den Wechsel der Zeugungen eingreift, das „Schädliche" der Veränderungen zurückwirft, das „Nützliche" derselben fördert und bestätigt: kurz ein den „natürlichen" Gang der Ereignisse stets durchbrechendes außerordentliches Einwirken, eine Reihe von Wundern, deren Annahme gerade zu entfernen und Alles „auf natürlichem Wege" entstanden seyn zu lassen, jene ganze Hypothese ersonnen ist. Nach Darwins eignem Geständniß genügt ihm dennoch ein solcher bloß „natür-

*) Darwin a. a. O. S. 97.

licher" Verlauf keineswegens; er ist vielmehr geständig, irgend eine providentielle Leitung in demselben annehmen zu müssen.

15. Dabei ist unleugbar, daß diese halbe Anerkennung des großen Gedankens eines teleologischen Princips, einer ordnenden Präformation in der Schöpfung hier auf höchst ungeschickte, unvollkommene und verworrene Weise sich kundthut. Jenes stets zum Nachhelfen und Verbessern postulirte Eingreifen der „Natur" in die einzelnen Generationen involvirt eine so kleinliche Vorstellung von dieser „Natur" — und wie haben wir denn überhaupt dies räthselhafte Wesen uns zu denken? — die ganze Hypothese ist von so kümmerlicher Beschaffenheit, wenn sie nicht zugleich unerweislich und innerlichst unklar wäre, daß unmöglich der gesunde Sinn eines Naturforschers bei ihr sich beruhigen kann. Dennoch ist sie, was die Anhänger Darwin's wohl erwägen mögen, die nothwendige Grundbedingung, mit welcher die Darwin'sche Lehre steht oder fällt; denn nur so vermag er seine Erklärung von der Entstehung der Arten zu Stande zu bringen.

Aber auch an einem äußern Beweise hat Darwin es nicht fehlen lassen für die Unklarheit, in welcher er über die Bedeutung und den Werth seines eigenen Princips sich befindet. Er fällt nicht selten sogar auf höchst unkritische Weise in die Fehler des Gegners zurück; er spricht ganz in der Art des ordinärsten Teleologen aus dem vorigen Jahrhundert, wenn er z. B. „keinen Grund zu zweifeln findet, daß es hauptsächlich die natürliche Züchtung ist, welche jeder Art von Wald- und Schneehühnern die ihr eigenthümliche Farbe verleiht und fortwährend bewahrt" als Schutzmittel ihrer Erhaltung, oder wie er ebendaselbst anführt: „Wenn blätterfressende Insecten grün, rindenfressende grau gefleckt, das Alpenschneehuhn im Winter weiß, die Schottische Art haidenfarbig erscheinen, so haben wir zu vermuthen Grund, daß solche Farben den genannten Insecten und Vögeln nützlich sind und sie vor Gefahren schützen. Man weiß, daß Wald- und Schneehühner sehr von Raubvö-

geln leiden, welche ihre Beute mit den Augen entdecken" u. s. w. (S. 98.).

In allen diesen äußern Veränderungen, welche der besonnene und gebildete Naturforscher aus natürlichen, im Organismus dieser Thiere begründeten Ursachen, nicht aber aus physisch völlig unwirksamen Nützlichkeitsgründen erklären wird, erblickt Darwin eine halbgeheimnißvolle „Züchtung der Natur" zum „Schutze" dieser Thiere. Somit behauptete er, daß der „Schutz," die „Erhaltung" auch des Einzelnsten und Kleinsten, eine wirksame Zweckursache in der Natur sey; während doch andrerseits die Vertilgung der Zwischenarten nach ihm gleichfalls ein Hauptgesetz der Natur seyn soll. Wie verträgt sich beides miteinander; wie kann überhaupt in Einem und demselben Wesen, der „Natur," der Trieb des Schutzes und der Vertilgung, Ormuzd und Ahriman, gleich wirksam bei einander gedacht werden? Nicht einmal das Bedürfniß meldet sich, solche Widersprüche auszugleichen, noch eine Spur der Verwunderung oder des Verdachtes, ob solchen Seltsamkeiten in der That Realität beizumessen sey? Wir sehen in diesem Allen die deutlichsten Zeichen einer sehr bedenklichen Unklarheit über die eignen Principien, überhaupt eines ungeübten, kritiklosen, wenig gebildeten Denkens. Dennoch haben selbst deutsche Naturforscher solche Verstöße ruhig mit in den Kauf genommen, um Darwin als einen Heros der Wissenschaft zu preisen, der endlich „das Ei des Columbus richtig gestellt habe!"

16. Weiter jedoch — und hiermit kommen wir zur zweiten Grundbedingung, welche Darwin übersehen (§. 14): — weiter ist es unumgänglich für die Möglichkeit einer solchen „Abänderung" der organischen Wesen in's immer Vollkommnere, in ihnen selbst eine genau bestimmte „Modificabilität" (wir bedienen uns eines Worts von Darwin), überhaupt also eine präformirte Grundanlage anzunehmen nach Darwins eigener Voraussetzung. Denn die äußern Einwirkungen, welche „langsam aber stetig," jene Abänderung bewirken, nämlich „Klima, Boden, Licht, Nahrung, Wohnelemente, vor Allem aber

die Wechselbeziehung der nebeneinander existirenden Organismen," — wir sehen sie ein ganz anderes Resultat erzeugen bei dem einen Organismus, als bei dem andern.

Dieselben äußern Ursachen wirken daher ganz verschieden auf verschiedene Organisationen. Dies kann seinen Grund nur haben in der innerlich verschiedenen Grundanlage der letztern, d. h. es ist eine ursprüngliche, ihre Verschiedenheit bedingende Präformation derselben anzunehmen.

Indirect giebt Darwin dies auch zu, ja behauptet es ausdrücklich, indem er aus jener verschiedenen „Modificabilität" der Organismen, nicht bloß die Möglichkeit ihrer „Abänderungen" erklärt, sondern auch den für ihn entscheidenden Umstand ableitet, daß „im allgemeinen Kampfe um's Daseyn" die einen Organismen untergehen, die andern sich behaupten und vervollkommnen können. Die einen, die stärkern und begabteren, erhalten sich; die andern, schwächern und stumpfern, gehen unter. So lehrt es auch, sagt er (was kaum der Erinnerung bedurft hätte), die tägliche Erfahrung.

Aber Darwin übersieht dabei gänzlich, daß er damit zugleich einem Principe den Zugang gestattet, dessen Macht weiter reicht, als er sich gestehen will. Denn die geringste Einräumung dieser Art widerlegt von Innen her jene ganze Auffassung, indem sie dieselbe überflüssig macht. Giebt er überhaupt eine Verschiedenheit der Anlagen, also eine Präformation, auch nur in einem gewissen Grade zu, wie er nach dem Gesammteindrucke des Thatsächlichen dazu genöthigt ist, so wird dieselbe ihre Wirksamkeit nicht lediglich bis dahin erstrecken, um gewisse „äußere" Veränderungen in's „Nützliche" an den organischen Wesen hervorzubringen, sondern nach derselben Consequenz werden wir in ihr auch den eigentlichen Grund zu suchen haben von der innern und unveränderlichen Verschiedenheit in den organischen Wesen überhaupt.

So steht er abermals vor einer entscheidenden Alternative: Entweder er läugnet standhaft und entschieden jede Art von Mo-

dificabilität organischer Wesen, welche von Innen stammt und auf innerlich bedingten Verschiedenheiten derselben beruht, was er nicht kann noch darf, weil er sonst seiner eignen Begründung den factischen Boden entziehen würde; — oder er erkennt dem Principe nach die Verschiedenheit ursprünglicher Anlagen an: so hat er damit das Grundbedenken aufgegeben, welchem zu Gefallen er jene waghalsigen Erklärungsexperimente in Gang setzte. Seine Theorie im Ganzen ist dadurch unnöthig und überflüssig geworden.

17. Aber noch mehr: — und auch hierbei halten wir uns nur an seine eignen Zugeständnisse, an seine eignen Worte.

Nach ihm sind alle jetzt so verschieden auftretenden Thier- und Pflanzenarten thierischerseits auf höchstens 4—5 Urformen, pflanzlicherseits auf noch wenigere zurückzuführen (S. 517. 18.). Damit ist indeß der Begriff urspünglicher Verschiedenheit, d. h. einer Präformation noch immer nicht beseitigt. Wenigstens von jenen wenigen Urformen gilt, was die Präformationstheorie von allen behauptet: sie müssen ursprünglich geschaffen oder nach Darwins Worten: „das Leben muß vom Schöpfer ihnen eingehaucht seyn." Die Permutationshypothese muß daher um selbst sich halten zu können, auf die Präformationstheorie zurückgreifen.

Darwin hat selbst die Inconsequenz und Mißlichkeit dieser Annahme für ihn gefühlt; deßhalb, ohne durch die wirklichen Nachweisungen seines Werks im Geringsten dazu berechtigt zu seyn, behauptet er mit plötzlicher Redewendung am Schlusse dieser Verhandlungen (S. 518.): „daß die Analogie ihn noch einen Schritt weiter führen könne, nämlich zu glauben, daß alle Pflanzen und Thiere nur von einer einzigen Urform herrühren. Doch könnte die Analogie eine trügerische Führerin seyn." Dennoch scheint ihm die Sache selbst aus dem Grunde zulässig, „weil in allen organischen Wesen die gelegentliche Vereinigung männlicher und weiblicher Elementarzellen zur Erzeugung eines neuen solchen Wesens nothwendig sey. In allen ist, soweit bis jetzt bekannt, das Keimbläschen dasselbe. Daher

sind alle organischen Wesen von gemeinsamer Entstehung."

Die letztere Schlußfolgerung ist ungemein charakteristisch; sie kann als Beispiel des ganzen Verfahrens dienen, wo stets die innern Ursachen mit dem äußern Geschehen verwechselt werden. Weil es erwiesen ist, daß allen organischen Wesen, im Unterschiede von den unorganischen, ein gemeinsamer Stoff, aus dem sie sich verleiblichen nach sehr verschiedenen Formen und Gesetzen, zu Grunde liegt, ein Stoff in der Gestalt von Zellen oder Keimbläschen: so folgert Darwin, daß es eine Zelle, und zwar eine einzige Urzelle gewesen sey, auf welche, als den gemeinsamen Entstehungsgrund, alle organischen Wesen zurückgeführt werden müssen. Er verwechselt das gemeinsame Mittel oder Vehikel aller Organisationen mit der Ursache, durch welche sie entstanden sind.

18. Aber auch die seltsamsten aller Möglichkeiten angenommen, daß das erste organische Wesen wirklich nur aus einer einzigen Urzelle bestanden habe, welche durch ihre allmähliche Entwicklung die Mutter der ganzen so reichgegliederten lebenden Natur geworden sey: so bleibt doch für diese mit so besondern und so ausnahmsweisen Anlagen ausgestattete Urzelle immer noch ein präformirender Schöpfungsact nöthig; und — so sagen wir mit Bronn in der Schlußkritik von Darwins Hypothese — „wenn ein solcher überhaupt erforderlich, so scheint es uns ganz gleichgültig, ob der erste Schöpfungsact sich nur mit einer oder mit 10 oder mit 100,000 Arten befaßt und ob er dies nur ein für allemal gethan oder in gewissen Schöpfungsepochen es wiederholt habe. Wenn Darwin die organische Schöpfung überhaupt angreift, so muß er nach unserer Ueberzeugung auch auf die Erschaffung einer ersten Zelle verzichten! Und in dieser Thatsache, daß auch die neue Theorie noch die unmittelbare Erschaffung wenn auch nur eines Dutzends, ja wenn auch nur einer einzigen Organismenart erheischt, erblicken wir einen zweiten wesentlichen Einwand gegen dieselbe, weil, dies einmal zugestanden, nicht der ent-

fernteste Grund mehr vorliegt, ihr die ungeheuere und so schwer zuzugebende Ausdehnung anzueignen, welche ihr Darwin giebt" (S. 547.).

In solcher Verlegenheit bleibt nur ein Schritt übrig; wir dürfen ihn fast den der Verzweiflung nennen, welchen übrigens Darwin selbst zu thun unterlassen hat.

Wir müssen nunmehr behaupten, daß auch die erste Organisation, die primitive Urzelle nicht originär, nicht „geschaffen" sey, sondern abermals nur als Product gewisser rückwärts liegender unorganischer Processe und Mischungen angesehen werden dürfe. „Eine chemisch-elektrische Operation, durch welche Keimzellen erzeugt wurden, sey ohne Zweifel der erste Vorgang in der Schöpfung der organischen Welt gewesen. Als zweiter sey ein Fortschreiten dieser Urzellen durch eine Reihe immer höherer Grade und durch eine Mannigfaltigkeit von Modificationen denkbar, welche jedoch sämmtlich nur denselben unwandelbaren" (mechanischen) „Gesetzen folgen, welche die physische Schöpfung überhaupt regieren. Freilich sey dabei die Annahme ungeheuer langer Zeiträume nöthig; denn nur in Perioden von hunderttausend oder Millionen Jahren sey eine wesentliche Veränderung im Verlaufe der organischen Processe bemerkbar, so daß wir nur in sehr unvollkommnem Maße Zeugen derselben zu seyn vermöchten" *).

19. Abgesehen jedoch von dem Umstande, daß die angeführten Versuche und andere ähnlicher Art sich durchaus nicht bestätigt haben und auch an sich keine hinreichende Beweiskraft besitzen, da bei ihnen die Bedingungen zur Annahme einer regelmäßigen Erzeugung jener niedern Thiere aus Eiern oder orga-

*) So argumentirt ausdrücklich der (unbekannte) englische Verfasser der „Vestiges of the natural history of creation" (zuerst 1844 erschienen; nach der 6. Auflage in's Deutsche übersetzt von K. Vogt, Braunschweig 1851.) S. 155 flg. Er weiß auch das Experiment anzugeben, welches niedere Organismen („Milben") auf unorganischem Wege erzeugt habe. Es sind die Versuche von Crosse und Weekes, welche durch Einleitung eines starken elektrischen Stromes in eine Lösung von Potasche-Silicat und Ferrocyan-Kalium lebende Thiere jener Art producirt haben wollten.

nischer Materie schwerlich ganz beseitigt sind; — hat doch gerade deßwegen die Pariser Akademie neue Versuche in dieser Richtung mit verbesserter Methode angeordnet; — abgesehen also von dem höchst zweifelhaften Erfolge jener Versuche; steht ihrer Beweiskraft ein doppelter Erfahrungssatz gegenüber, von welchem bis jetzt noch keine erweisliche Ausnahme sich gefunden: daß zur Entstehung von Organismen auch der niedersten Art organische Materie vorauszusetzen sey, daß weiter noch der Begriff einer generatio aequivoca, wenn auch nicht völlig zu verwerfen, doch in die engsten vorsichtigsten Gränzen einzuschränken sey.

Wenn dies indeß sich auch ganz anders verhielte, wenn die Möglichkeit solcher älternlosen Erzeugung niederster Organismen auch völlig unzweifelhaft sich erwiesen hätte: so wäre durch diese Annahme Nichts gewonnen, Nichts eigentlich erklärt über die erste Entstehung organischer Urkeime, welche nicht selbst schon wirkliche Pflanzen oder Thiere wenn auch niederster Art sind, sondern nur die innere Anlage besitzen sollen, zu den verschiedensten Thier- und Pflanzenorganismen bis zum Menschen hinauf sich emporzuentwickeln. Vielmehr ist durch diese Hypothese zu den willkürlichen Voraussetzungen und dadurch erregten Schwierigkeiten noch eine Reihe neuer gekommen.

Der ganze Begriff indifferenter Urkeime (eines Urthieres, welches zugleich Urpflanze wäre, oder umgekehrt), mit dem Vermögen, unter verschiedenen äußern Bedingungen ebensowohl zum Thier- wie zum Pflanzenorganismus sich zu entwickeln; dieser Begriff ist ein völlig erfahrungswidriger; denn er widerspricht dem ersten Gesetze aller Organisation. Kein organisches Wesen, selbst im einfachsten Keim- oder embryonalen Zustande, ist von neutraler oder indifferenter Beschaffenheit, sodaß es durch äußere Mittel oder durch irgend eine „Züchtung der Natur" zu diesem oder einem andern, und im Verlaufe der Zeiten aus dem niedern ein wesentlich höheres zu werden vermöchte; sondern — so lehrt es ausnahmlos die Erfahrung — jedes organische Wesen bleibt, innerhalb gewisser, den

Grundtypus niemals verändernder Modificationen, durch den Wechsel aller Generationen hindurch in der unüberschreitbaren Umgränzung seiner ursprünglichen Anlagen standhaft dasselbe.

Und so sind denn auch jene angeblich auf unorganischem Wege erzeugten Protorganismen keineswegs primitive Keimzellen, d. h. zunächst weder Pflanze noch Thier, aber mit dem Vermögen begabt, sich zu diesem Gegensatze zu entwickeln, überhaupt in höhere Gestalten überzugehen, sondern es sind selbst schon Thiere, Infusionsthiere einfachster Art, Milben (acari) die, wenn man ihnen Fortpflanzungsfähigkeit zutraut, nach jeder Analogie, die hier gelten darf, in alle Ewigkeit nur ihres Gleichen hervorbringen würden. Ueberhaupt jedoch Milben zu Urmüttern des Menschengeschlechts zu machen, ist selbst für die Phantasie eines Materialisten, wie roh und wie willkürlich sie auch oft genug sich zeigt, so hoffen wir, eine zu starke Anmuthung!

20. Aber die unbegränzten Zeitreihen, welche man aus geologischen Gründen für den Werdeproceß des organischen Lebens auf der Erde anzunehmen Ursache hat, — was kann in ihnen, was kann durch sie nicht Alles bewirkt und „verändert" worden seyn, wofür uns auf dem spannelangen Zeitraum unserer Beobachtungen keinerlei Maaßstab der Beurtheilung zu Gebote stehst!

So folgert jene Theorie, im Widerspruche übrigens mit ihrem Grundaxiome von der Unveränderlichkeit der Naturgesetze und mit ihrem eignen Verfahren, die durch künstliche Züchtung hervorgebrachten Veränderungen der Jetztwelt in die Urzeiten der Natur zu verlegen und dort nach großartigstem Maaßstabe wirken zu lassen. So folgert sie und meint, in jenes unbekannte Dunkel der Zeiten, wie in ein wahres asylum ignorantiae sich flüchtend, das an sich Unglaubliche glaublich machen zu können.

Allerdings ist es ein sehr gewöhnliches Auskunftsmittel, wo die eigentliche Begründung mangelt, auf die „Wirkung

der Zeit" sich zu berufen und zu diesem Behufe, ohne daß es der Vernunft das Geringste kostet, nicht einmal Gründe und Beweise dafür, „Millionen über Millionen Jahre aufzuthürmen." Es ist zugleich die bequemste Auskunft, weil sie jeder eigentlichen Erklärung überhebt und statt dessen ein Unbekanntes, aber Imponirendes dahinpflanzt, dessen Leere Jeder nach eignem Ermessen sich ausfüllen kann.

Dennoch bedarf es nur einer geringen Uebung im metaphysischen Denken, um einzusehen, daß was man gemeinhin „Zeit", und „verändernde Wirkung", ja „Allmacht" der Zeit nennt, nichts Objectives, sondern nur die zusammenfassende subjective Vorstellung dessen sey, was innerhalb dieser Zeit von objectiven Ursachen hervorgebracht oder verändert worden ist, während in jener Zeitvorstellung gerade abstrahirt wird von der Bestimmtheit dieser Ursachen. Zeit ist lediglich die an sich leere Form des Nacheinander; deßhalb kann sie selbst weder Etwas bewirken, noch zerstören. Am Allerwenigsten daher kann ihre Länge von selbstständiger Bedeutung seyn, und durch sich allein einen besondern Erklärungsgrund bilden.

Denn ihre Länge oder ihre Kürze hat gar keine objective Bedeutung, und von „unendlich langen Zeitreihen" als bewirkenden Ursachen zu reden, gleicht lediglich einer schlechten Ausflucht, um die Unkunde oder die Unmöglichkeit der eigentlich anzunehmenden Ursachen zu verdecken. Die bloße Länge der Zeit bewirkt gar Nichts: daher ist sie auch völlig untauglich irgend eine Veränderung zu erklären. Im Gegentheil: jedes eigentliche Entstehen, jede wirkliche Neubildung ist die Sache eines Moments, ist ein blitzähnlich einschlagendes Ereigniß, welches zwar eine lange Zeitreihe weiterer Veränderungen einleiten kann, das aber für sich selbst jede Zeitlänge ausschließt. Wir brauchen dafür keiner besondern Begründung, da jeder chemische Proceß, jeder Zeugungsact, jede organische Krise den Charakter des Momentanen, Plötzlichen an sich trägt; und selbst jeder bewußte Entschluß unsers Willens, wie langdauernde Er-

wägungen ihm auch vorausgegangen seyn mögen, fällt selbst doch nur in einen untheilbaren Zeitmoment.

Aus denselben Gründen, nebenbei sey es bemerkt, ist es auch eine völlig willkürliche Unterstellung, wenn die neuere Geologie zur geologischen Bildung der Erde Millionen, ja Milliarden von Jahren aufzuwenden für nöthig findet, als wenn mit solcher freigebigen Anhäufung irgend Etwas bewiesen wäre. Es ist ebenso möglich, ja aus andern Gründen sogar wahrscheinlicher, daß die frühern Erdperioden, sofern sie nur als Zwischenstufen und Vorbereitungen zur gegenwärtigen vollendeten und an ihr Ziel gebrachten Erdbildung betrachtet werden dürfen, einen ungleich kürzern Verlauf gehabt haben mögen, als wie die stabilen Verhältnisse der gegenwärtigen Erdperiode ihn erwarten lassen. Sehen wir doch das Gleiche an den Entwicklungszuständen aller organischen Wesen, die gleichfalls ihre vorbereitenden Stufen ungleich rascher durchschreiten, als das Alter der Reife und vollen Ausbildung, in welchem sie ihr Ziel gefunden haben.

21. Wie dem indeß auch sey, soviel wenigstens scheint festzustehen: daß nur nach bestimmten, anderweitigen Erfahrungsgründen, nicht nach allgemeinen Vermuthungen, am Allerwenigsten aber in der Anwendung, wie es von der Permutationstheorie geschehen, die Vorstellung langer Zeitreihen zulässig sey. Und wo wir nun wirklich aus thatsächlichen Gründen auf ein höheres Alter der Erscheinungen schließen, Aelteres und Gegenwärtiges mit einander vergleichen dürfen: was ergiebt sich dabei? Bestätigt diese Beobachtung etwa die Behauptungen der Permutationstheorie von der „Veränderlichkeit" der Gattungen und Arten im Verlaufe langer Zeiträume? Die Frage ist, wie man sieht, entscheidend.

In allen bisher bekannten Fällen thut sie das Gegentheil: *sie bestätigt die Unveränderlichkeit der Arten innerhalb gewisser äußerlicher Modificationen derselben.*

Es ist ein Grundgesetz vergleichender Zoologie, welches so feststeht, als nur irgend ein anderer durch Induction erwiese-

ner Satz in der Naturkunde: daß das Skelet einer Thierart, bei allen sonstigen äußern Verwandlungen durch Rassen- und Spielartenbildung, sich niemals verändert; daher es Grundsatz geworden ist, bei den höhern (Wirbel-) Thieren die Skeletbildung zum unterscheidenden Typus der Gattungen und Arten zu machen. Nun hat Cuvier bewiesen, daß die nahe zu 5000 Jahre alten Thiere, deren Mumien man in den Pyramiden Aegyptens gefunden hat, in jener Hinsicht mit den noch jetzt in diesem Lande wohnenden Repräsentanten derselben Species genau übereinstimmen. Jene relativ lange Zeitdauer hat also bei den spätern Thiergenerationen keine wesentliche Veränderung, keinerlei „Züchtung", weder in's „Nützliche", noch in's „Schädliche" hervorzubringen vermocht. Die Unveränderlichkeit der Arten hat sich, in thatsächlichem Protest wider die Permutationisten, damit bestätigt.

Ebenso bedeutungsvoll ist die Erfahrung, auf welche Agassiz aufmerksam macht. Das Alter der Korallenriffe in Florida und im stillen Ocean läßt sich annäherungsweise berechnen; zu ihrer Entstehung sind mindestens 30,000, ja möglicherweise 200,000 Jahre und mehr erforderlich gewesen. Daraus folgt unläugbar, daß die Polypen, welche sie allmählich hervorgebracht, im Wechsel dieser zahllosen Generationen ohne wesentliche Veränderung ihrer Organe und ihrer Functionen fortexistirt haben müssen.

Irren wir nicht, so dürfen wir die letztangeführte Thatsache als ungemein folgenreich bezeichnen. Bei den Thierarten, welche sowohl in Mumienform wie in der Jetztwelt völlig übereinstimmend gefunden werden, könnten die Permutationisten zur Ausrede sich dienen lassen, daß diese, als den höhern Thierklassen angehörig und darum in ihrer Entwicklung bereits vollendet, keiner wesentlichen Veränderung mehr ausgesetzt seyen. Anders müsse man es sich denken bei den niedern, recht eigentlich zur Entwicklung bestimmten Thierarten.

Diese Ausflucht ist abgeschnitten bei rechter Würdigung der erwähnten Thatsache. Die Polypen gehören zu den niedrigst-

organisirten Thieren und werden daher von der Umwandlungs- theorie sogar für eine bestimmte Zwischenstufe der Thierbildung überhaupt bezeichnet. Hier nun, bei dem „im Kampfe um's Daseyn" nicht untergegangenen Generationen dieser Thierart, — und diejenigen, welche jene mächtigen Korallenriffe erzeugt haben, gehören unbezweifelt zu den ausdauerndsten — müßte sich durchaus ein Trieb der Veränderung, des Aufsteigens in's Vollkommnere entdecken lassen, wäre die ganze Hypothese richtig. Statt dessen ergiebt sich das directe Gegentheil: seit mindesten einem Jahrhunderttausend sind sie nach Organisation und Lebensweise unveränderlich auf derselben niedern Stufe geblieben.

22. Nach so vielseitigen Erwägungen des Einzelnen sind wir berechtigt ein Endurtheil zu fällen über das Ganze von Darwin's Theorie, wie nicht minder über die weitern Ausführungen, welche nach ihrem Auftreten sich an sie angeschlossen haben. Denn auch die letztern stehen oder fallen mit ihren Principien.

Unleugbar hat Darwin's Leistung einen entscheidenden, aber lediglich negativen oder kritischen Werth; und die wohlthätige Wirkung davon ist schon eingetreten. Sie warnt vor kritikloser Vervielfältigung der Species, leitet eine theilweise Vereinfachung der bisher angenommenen ein und lehrt auch für die Zukunft unnöthigen Vermehrungen derselben vorzubeugen. Auch ist der allzustarre Begriff einer Unveränderlichkeit der Arten, wie ihn Agassiz, D'Orbigny, Andr. Wagner hegten, berichtigt oder näher bestimmt worden; und Rud. Wagner faßt dies Ergebniß, wobei er v. Bär auf seiner Seite hat, in die Worte zusammen: „Ich glaube, daß sich jetzt schon der Beweis führen ließe, daß neue Species entstehen können, ohne in der gewagten Ableitung soweit zu gehen, als Darwin." *)

Deßhalb ist das thatsächliche Fundament seiner Lehre zwar in beschränkter Weise richtig; aber es ist durchaus unfähig, die große Last der Beweisführung zu tragen, welche ihm aufgebür-

*) R. Wagner, Zoologisch-anthropol. Untersuchungen, S. 49. 50. 52.

det wird: die Entstehung aller Arten aus einer oder aus höchst wenigen Urarten zu erklären, und dabei als Ursache bloß äußere Einwirkungen und Länge der Zeit anzunehmen, keine von Innen wirkenden präformirten Anlagen.

Dennoch hat diese Ueberschätzung eines neu entdeckten Princips bei ihm einen entschuldbaren Grund, und zahlreiche Irrthümer in der Wissenschaft beruhen auf der gleichen Selbsttäuschung. Es ist der unwillkürliche Drang eines jeden Forschers, die neu gefundene Wahrheit in's Unbedingte zu erweitern und ihr die möglichste Geltung zu verschaffen. Die nachfolgende reinigende Kritik hat ihr dann ihr Maaß und ihre rechte Begränzung anzuweisen; und damit hat sie ihr zugleich für immer ihren eigentlichen Werth gesichert.

23. Gehen wir indessen tiefer ein auf den Grundgedanken der Permutationshypothese im Unterschiede von ihrer Gegnerin, der Präformationstheorie: so ergiebt sich der merkwürdige Umstand, daß jene in Wahrheit selbst nur der auf halbem Wege stehen gebliebene Versuch einer Präformationslehre sey, indem sie stillschweigend der gleichen Prämissen sich bedient, zugleich aber die Gültigkeit ihres allgemeinen Princips anzufechten versucht. Im Wesentlichen besteht gar kein Gegensatz zwischen beiden; vielmehr bedarf die Permutationshypothese ihrer vermeintlichen Gegnerin, um selbst nur zu Stande zu kommen. Indirect bestätigt sie daher die Gültigkeit oder Unvermeidlichkeit ihres allgemeinen Princips. Wir erklären uns näher darüber:

Die Permutationshypothese ist so wenig eine selbstständige, consequent für sich durchzuführende Theorie, daß sie zu ihrer eignen Möglichkeit des Begriffs einer Präformation nicht entbehren kann. Ihr Unterschied besteht nur in der Anwendung des Princips, nicht im Gegensatze der Principien selbst, denn ob man die reichgegliederte Mannigfaltigkeit der Gattungen und Arten, wie die gegenwärtige Lebenswelt sie bietet, auf viele oder auf wenige ursprüngliche Grundtypen der Organisation oder versuchsweise gar nur auf einen einzigen Urorganismus zurück-

führen wolle: in beiden Fällen kann der erste Entstehungsgrund nicht im zufälligen Zusammentreffen äußerer Ursachen, überhaupt nicht in einem ungeordneten Chaos von Wirkungen gesucht werden. Man ist, will man wirklich erklären, d. h. für die zu erklärende Folge eine ihr entsprechende Ursache finden, durchaus genöthigt, in irgend einem, sogleich näher zu bestimmenden Sinne auf die Idee einer „Präformation" zurückzukommen.

Und daran am Allerwenigsten kann die schon angeführte Ausrede etwas ändern: daß man nicht wissen könne, was in den „unvordenklich langen Zeiträumen", welche man aus andern Gründen anzunehmen genöthigt werde, vorgegangen seyn möge? Die Länge dieser Zeiträume, wie beliebig weit man sie auch ausdehnt, hat, wie schon gezeigt worden, gar keine positive Bedeutung, sondern nur die in ihr wirkenden realen Ursachen. Und da ist es völlig willkürlich, ja widersinnig, anzunehmen, daß dasjenige, was am Anfange nur die „zufällige" Combination gewisser Soffe oder Ursachen hervorgebracht, erst im Verlaufe langer oder längster Zeitreihen zu jenem kunstreichen Systeme tiefzweckmäßig unterschiedener Organisationen sich ausgestaltet habe, dessen Consequenz und Gedankenreichthum um so mehr mit Bewunderung erfüllen, je mehr sich die Wissenschaft in die Erforschung desselben vertieft. In keinem gegebenen Augenblick kann innerhalb einer Zeitreihe, bloß in Folge ihrer Dauer Etwas neu hinzutreten zu einem Zusammenhange von Dingen, oder in ihm aus der Verborgenheit zur Erscheinung kommen, was nicht schon vorher, d. h. ursprünglich in ihm enthalten war. Die jetzt so vernunftvoll organisirte Schöpfung führt mit Nothwendigkeit auf einen vernunftvollen ersten Anfang, auf den Begriff ursprünglicher Präformation zurück; dieser hinwiederum leitet mit gleicher Nothwendigkeit zur Idee einer höchsten vernunftvollen Weltursache empor. Zwar hat sich Darwin der Nöthigung dieses letzten Gedankens nicht verschlossen; aber er läßt ihn als einen unfruchtbaren und folgenlosen neben seinen sonstigen Ansichten herlaufen; er weiß

seine wahrhafte Tragweite nicht zu benutzen, und diese innere Halbheit hat sich empfindlich an ihm gerächt.

25. In Summa: Wie man auch sich wende, zu welchen gewaltsamen Mitteln naturalistischer Erklärung man auch seine Zuflucht nehme, immer von Neuem ergiebt sich und die Bestätigung wächst mit jedem misglückten Versuche — und Darwin's Theorie ist sicherlich ein höchst belehrendes Beispiel solcher Verfehlung; denn sie ist mit reichster Sachkenntniß und mit unverkennbarer Umsicht unternommen: — es bestätigt sich die Unmöglichkeit, in bloß naturalistischen Ursachen den letzten verständlichen Grund des Weltganzen finden zu wollen.

Die drei Erklärungsprincipien des Naturalismus haben wir kennen gelernt: die stets wechselnde Combination gewisser ursprünglich gegebener Stoffe, der Zufall dieser Combinationen, welcher stets Neues hervorbringt, die Länge der Zeit, in welcher dies Neue zu der ansehnlichen Größe heranschwellen mußte, wie sie in der gegebenen Welt uns vor Augen liegt.

Keines dieser Principien, weder für sich noch in ihrer Verbindung, hat sich auch nur annähernd fähig gezeigt, die innere Beschaffenheit des Weltzusammenhanges zu erklären. Die ungeheuere Lücke, die hier zuückbleibt, besteht eben in der Ungereimtheit, die uns nöthigen will, das ursprünglich und am Anfange durchaus Vernunftlose, Blindwirkende, in seinen sichtbar gewordenen Wirkungen und bleibenden Erfolgen als die weiseste Harmonie, als den vernunftvollsten Zusammenhang wiederzufinden. Dieser sinnlose Gedankensprung kann nur überbrückt, diese Lücke kann nur ausgefüllt werden durch den einfachen Gedanken, der hier wirklich und vollständig das Räthsel löst: durch den Begriff einer intelligenten Weltursache und eines idealen Schöpfungsactes bei Entstehung der Dinge.

Dies theistische Princip, wie es der gesammten Naturforschung sich als unentbehrlich erweist, hat nun auch in einem besondern Theile derselben, in der Zoologie und Paläontologie,

seine volle Verwerthung erhalten und da die „Präformationstheorie“ erzeugt. Dies führt uns zu Agassiz und die ihm verwandten Forscher über, denen wir den zweiten Artikel widmen wollen.

Ueber den Realidealismus.

Von J. U. Wirth.

Fortsetzung.

In den bisherigen Artikeln habe ich den Realidealismus nach seiner erkenntnißtheoretischen Seite zu begründen und zu entwickeln gesucht, und gezeigt, daß unser gesammtes Erkennen zwei Faktoren enthalte, einen idealistischen und einen realistischen, daß jedoch diese beiden Faktoren in den verschiedenen Erkenntnißarten und Erkenntnißgebieten auf eine verschiedene, eigenthümliche Weise mit einander geeint erscheinen. In meiner Entwicklung glaubte ich auf die bedeutendsten neuesten Ansichten gehaltvoller Forscher, insbesondere auf die Untersuchungen Ulrici's Rücksicht nehmen zu müssen, und letzterer hat indessen über die Differenzen unsrer beiderseitigen Auffassung in uns. Zeitschr. selbst auch sich ausgesprochen. Ich habe auf die Ansichten desselben Rücksicht genommen, ohne seinen Namen zu nennen, indem ich sonst auch meine Zustimmung zu vielen und wesentlichen Ergebnissen seiner gründlichen, tief eindringenden und scharfsinnigen Forschungen mit ausgesprochen hätte. Obgleich ich nun glaube meine Auffassung gegenüber von der Polemik Ulrici's vertheidigen zu können, so darf ich doch, da nunmehr Gründe und Gegengründe beiderseits hinlänglich entwickelt sind, dem Leser es überlassen, sich selbst über unsre beiderseitigen Differenzen sein Urtheil zu bilden. Jedenfalls wird das obige Resultat meiner erkenntnißtheoretischen Untersuchungen feststehen, mögen nun insbesondere die Kategorien als ursprünglich immanente Normen unsers Denkens oder, wie ich glaube, als ursprünglich instinktive Produktionen desselben betrachtet werden Nachdem dieß nun fest-

gestellt zu seyn scheint, so bleibt mir noch übrig, den Realidealismus auch in Rücksicht auf die Hauptpunkte der Seynslehre darzustellen. Meine Aufgabe wäre somit die, zu zeigen, daß, wie alles unser Erkennen, obwohl in verschiedener Weise, ein realistisches und idealistisches Element enthält, so auch das Seyende selbst, wiewohl gleichfalls in verschiedenartiger Form, beide Elemente in sich zur lebendigen Einheit verknüpft darstelle, nämlich ein sinnliches, stoffliches, materielles, und ein unsinnliches, immaterielles.

II. Die realidealistische Seynslehre in ihren Hauptpunkten.

Daß in jedem Systeme die Denk- oder Erkenntniß- und die Seynslehre, unter welcher letztern ich hier nicht die bloße allgemeine Seynslehre, die sog. metaphysische Ontologie oder die Lehre von dem Seyn, es als Kategorie betrachtet, sondern die Lehre von dem Seyn überhaupt, dem allgemeinen und besondern, verstehe, mit einander im innigen Zusammenhang stehen und einander entsprechen, ist von selbst einleuchtend. Wer in der Erkenntnißtheorie dem reinen, somit sensualistischen Empirismus huldigt, muß folgerichtig auch den Stoff, weil er nur als unmittelbar für unser empfindendes Ich da ist, als das allein Seyende betrachten; umgekehrt wird, wer dem reinen Idealismus in der Erkenntnißtheorie huldigt, also alle unsre Erkenntnisse als reine Produktionen des Geistes ansieht, weil der Geist wieder nur Geistiges produciren kann, auch alles Seyn nur als ein Geistartiges betrachten können. Da nun unsre deutsche Philosophie seit Kant in der Erkenntnißlehre den reinen Idealismus entwickelt hat, so war die nothwendige Consequenz hievon eine rein spiritualistische Seynslehre, und die Grundanschauung des Hegel'schen Systems, daß der absolute Geist nicht etwa blos das alles Endliche producirende Prinzip, sondern vielmehr das allein Seyende selbst sey, sich in allem Seyn nur mit sich selbst vermittle, — sie ist die letzte nothwendige Folgerung aus der idealistischen Erkenntnißlehre. Wenn nun hiege-

gen, zunächst von Seiten der auf der Empfindung, Wahrnehmung und Beobachtung ruhenden Naturforschung, der Materialismus sich erhoben hat, so müssen wir in demselben eine vollkommen berechtigte Reaktion gegen den reinen Idealismus anerkennen. Wir sind aber, mitten in dem heftigen Streite zwischen Realismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus lebend, genöthigt auf diesen Gegensatz etwas näher einzugehen, um dann erst unsre positive Ansicht zu entwickeln.

Der Materialismus, ein so berechtigtes Gegengewicht gegen die rein idealistische Seynslehre er auch bildet, und mit so vielem Rechte er auch insbesondere die Realität des Stoffs geltend macht, erweist doch seine Einseitigkeit in dem fundamentalen Bestreben, welches sein charakteristisches Wesen ausmacht, die höhern, ideelleren Erscheinungen auf die niederern, sinnlicheren und zuletzt alle Erscheinungen insgesammt auf die Materie und ihre Bewegungen zurückzuführen. Er hat verschiedenartige Gestaltungen, zum Theil solche, die nicht mehr als rein materialistisch gelten können, angenommen, und auf sie werden wir später zu sprechen kommen. In seiner äußersten Consequenz aber, welche jedoch ihrem Inhalte nach die dürftigste Weltansicht zur Folge hat, erkennt der Materialismus nur den Stoff und seine Bewegung als seyend an und läugnet die Existenz aller und jeder Kraft. So ist schon nach der Lehre des Système de la nature in der Welt nichts vorhanden als die zahllosen Molecülen der Materie und ihre Bewegung; in ähnlichem Sinne erklärt Du Bois-Reymond die Kraft nur für eine versteckte Ausgeburt des unwiderstehlichen Hangs zur Personification, der uns eingeprägt sey, und verwandt damit ist die Behauptung Czolbe's, daß das Grundprinzip des Sensualismus in der Ausschließung alles Uebersinnlichen oder Unsinnlichen aus allem Denken, aus aller Erklärung der Erscheinungen bestehe, weil jede befriedigende Erklärung einen anschaulichen, sinnlich klaren Begriff erfordere. Es ist in wissenschaftlicher Beziehung schon viel gewonnen, wenn nur einmal eine gewisse Ansicht, Theorie oder System auf ihren bestimmten Ausdruck

gebracht und das Prinzip derselben genau und klar, ohne Beimischung fremdartiger Begriffe formulirt ist, und dieses Verdienst müssen wir hinsichtlich des Materialismus dem Système de la nature, du Bois-Reymond und ganz besonders Czolbe bei aller sonstiger Schwäche seiner Schrift über den Sensualismus zuerkennen. Wer die Fahne des Materialismus aufpflanzt, dabei aber doch zur Erklärung der Erscheinungen übersinnliche, immaterielle Potenzen einführt, mag hiezu durch die Natur der Erscheinungen gezwungen seyn, aber er ist und bleibt inkonsequent, und wer dem Materialismus das Wort redet, dabei aber, wie Büchner, erklärt, Materie und Kraft seyen im Grunde einerlei Begriffe, stellt ein nebuloses System auf, von welchem man ebensogut sagen kann, es sey reiner Dynamismus, als es sey reiner Materialismus. Wollen wir das Prinzip des reinen Materialismus formuliren, so müssen wir den Erklärungen der genannten Männer und Systeme beitreten.

Allein gerade in diesem seinem bestimmten Prinzipbegriffe zeigt auch der Materialismus auf einleuchtende Weise seine Einseitigkeit. Zwar müssen wir demselben bereitwillig zugestehen, daß keine Bewegung, keine Erscheinung ohne die Materie gedacht und erklärt werden kann. Auch ist die Einwendung, welche man gegen das Prinzip des Materialismus schon erhoben hat, daß doch ein Grund der Bewegung des Stoffs angenommen werden müsse, der Grund einer Bewegung aber Kraft sey und heiße, zwar ganz richtig, jedoch deßwegen nicht zureichend, weil es sich eben fragt, ob dieser Grund, also auch die Kraft, die Materie selbst sey oder nicht. Soll der Streit gegen den Materialismus nicht ein bloßer Wortstreit seyn, so muß bewiesen werden, daß das die Materie Bewegende, der Grund ihrer Bewegung oder die Kraft derselben nicht etwas blos Materielles seyn könne, sondern zugleich immaterieller Natur seyn müsse, daß also die Erklärung der auch vom Materialismus zugestandenen Stoffbewegung neben dem Materiellen etwas Immaterielles, Uebersinnliches oder Unsinnliches als Grund oder Kraft derselben erfordere. Aber eben dieß können wir bei

folgerichtigem Denken nicht läugnen. Denn jeder Stoff und jedes Stofftheilchen ist doch immer gleichzeitig nur in Einem bestimmten Raume oder Raumtheile, in demjenigen, welchen der Stoff gerade erfüllt, und nicht zugleich in einem andern Raume oder Raumtheile gegenwärtig. Die Raumgrenze, innerhalb deren ein Stoff ausgedehnt ist, ist auch die Stoffgrenze selbst. Wenn nun aber ein Stoff a zu dem Stoffe b sich darum bewegt, weil a von letzterem angezogen wird, so muß in derjenigen Substanz, zu welcher der Stoff b als ein Element gehört, doch Etwas seyn, was den Stoff a anzieht, folglich über die Grenze des Stoffs b hinauswirkt. Da nun der Stoff b da aufhört, wo seine Grenze sich befindet, so kann er über diese Grenze hinaus nicht wirken; denn daß Etwas da wirke, wo es nicht ist, ist eine widersinnige Annahme, weil das Wirken selbst ein Seyn und zwar nur ein thätiges Seyn ist. Es muß daher das Anziehende, in die Ferne Wirkende nothwendig etwas Nichtmaterielles seyn. Die Bewegung der Stoffe, welche durch Anziehung erfolgt, setzt also mit Nothwendigkeit etwas Immaterielles, ein immaterielles Prinzip der Bewegung voraus und kann ohne ein solches gar nicht gedacht oder erklärt werden, weil der bloße Stoff als solcher, der materielle Bestandtheil der Substanzen, über seine Raumgrenze hinaus nicht seyn, folglich auch nicht wirken kann.

Setzt hienach die Bewegung der Stoffe ein immaterielles Prinzip voraus, so ist der Materialismus widerlegt, wie man sich auch dieses Prinzip näher denken mag, ob als die absolute Causalität der Welt oder zunächst nur als die immaterielle Wesenheit der einzelnen Körper selbst, als das besondere, jedem Körper immanente Prinzip seines individuellen Seyns. Indessen können wir nicht umhin, zunächst an dies letztere zu denken. Wenngleich wir das Seyn der absoluten Causalität vollkommen anerkennen und sie als die höchste, universelle, das ganze Weltall bewegende Centralmacht betrachten, so kann doch ihr Wirken nicht das allein verknüpfende im Weltall seyn, sondern wir müssen auch den einzelnen Körpern ein ihnen immanentes,

besonderes Prinzip der Wirkung in die Ferne zuerkennen, und annehmen, daß die absolute Causalität sich stetig mit den Prinzipien der Selbstbewegung der einzelnen Substanzen vermittle; denn sonst wäre Gott nicht blos die Centralmacht des Universums, sondern die alleinige Substanz. Die Schwierigkeit der Annahme, daß den Körpern, den einzelnen Substanzen im Prinzip die actio in distans immanent sey, löst sich durch den Begriff des Immateriellen. Man könnte sagen, die Wirkung in die Ferne führe zu einer von zwei gleich unstatthaften Annahmen, entweder daß die Kraft mit der Wirkung sich vom Körper losreiße, oder aber daß die Wirkung jenseits der Körpergrenze erfolge, die Kraft aber dießseits derselben bleibe. Allein das Immaterielle ist eben nicht an die Raumschranke, innerhalb deren der bloße Stoff gehalten bleibt, gebunden, sondern über dieselbe relativ erhaben, und zwar sowohl seinem Seyn, als seinem Wirken nach. Eine Substanz kann über die Grenze ihres stofflichen Elements hinaus wirken, weil sie nicht bloßer Stoff ist, sondern ihr auch ein immaterielles Seyn und Wesen zukommt. Die Atome und alle die körperlichen Substanzen, welche sich wechselseitig in der Ferne anziehen, sind daher, obwohl dem bloßen Stoffe nach räumlich von einander getrennt, doch schon an sich vermöge der immateriellen Wesenheiten derselben innerlich eins, und diese innerliche Einheit wird nur unter den besondern Bedingungen, welche die Physik und Chemie entwickelt, zur wirklichen Bewegung oder Aufhebung der Raumdistanzen.

Eben dieß, das relativ raumfreie Seyn des Immateriellen, aus welchem unter Umständen die wirkliche Aufhebung der Raumdistanzen erfolgt, sehen wir und müssen wir jedenfalls innerhalb eines jeden Körpers doch annehmen. Denn es ist die Cohäsionskraft, welche gleichartige Atome mit einander zu Einem Körper verbindet; sie ist das Eine in den verschiedenen Atomen und wirkt nicht blos von Einem einzelnen Atome auf die übrigen mit ihm zu Einem Körper verbundenen Atome, sondern existirt in allen Atomen als das identische Band derselben,

hinausreichend über die Grenzen eines jeden einzelnen Atoms, und da wo sie wirkt, ist sie auch. Dasselbe gilt von der organisirenden Potenz in den Pflanzen, der sog. Lebenskraft. Auch sie wirkt organisirend in jedem der Atome, aus welchen die Pflanze sich bildet, aber sie wirkt darin, weil sie zugleich jedem Atom sich mittheilt, also mit ihrem Seyn selbst, mit ihrem identischen Wesen und Leben über die Grenze eines jeden einzelnen Atoms übergreift, sie alle in ihrer untheilbaren Einheit befassend und mit ihrem Leben durchdringend. Es findet also in jedem Körper, den anorganischen und organischen, dasselbe statt, was wir bei der räumlichen Bewegung annehmen müssen, nämlich ein wenigstens relatives Hinausseyn des Immateriellen über die Raumschranke des Stofflichen in den Körpern, ein Hinausseyn, welches unter den von der Physik angegebenen Umständen zum Ergreifen, Bewegen, Anziehen der in die ideelle, relativ raumfreie Sphäre der immateriellen Potenz eintretenden Stoffe führt und sich gestaltet. Fassen wir daher das Bisherige zusammen, so reißt sich weder die in die Ferne wirkende Kraft vom Körper los, noch auch erfolgt blos die Wirkung jenseits und die Kraft bleibt dießseits, sondern die Kraft bleibt ungetheilt in dem eignen Körper und in dem fremden Stoffe, auf den sie wirkt, und aus diesem Seyn in beiden folgt ihr Wirken. Wenn zwei Körper aus der Ferne vermöge der Schwer- oder Affinitätskraft sich anziehen, so vereinen sich die beiderseitigen Kräfte, ohne die Körper zu verlassen, zu Einer Gesammtkraft, und aus dieser immateriellen Einheit folgt denn die materielle Vereinigung.

Wenn nun die Bewegung der anorganischen Körper ohne ein immaterielles, relativ raumfreies Prinzip der Bewegung undenkbar ist, so tritt dieß Immaterielle, je höher die von einem Wesen eingenommene Stufe in der Reihe von Wesen ist, desto intensiver hervor, am intensivsten im Selbstbewußtseyn. Jeder Stoff ist als solcher ein Außereinander seiner Theile; da, wo der Fuß ist, befindet sich nicht das Haupt u. s. f. Diesem Außereinanderseyn gegenüber ist aber das Selbstbewußtseyn das

reine Insich- und Fürsichseyn. Das Ich unterscheidet sich als selbstbewußt von sich; aber die Unterscheidung führt nicht, wie bei dem Stoffe, zum Außereinanderfallen seiner Theile, sondern dasselbe Ich, welches sich von sich als Subjekt und Objekt unterscheidet, bezieht sich zugleich positiv auf sich und weiß sich darin als dasselbe Ich. Mit Einem Worte: im Selbstbewußtseyn ist das räumliche Außereinanderseyn des Stofflichen auf's tiefste zur freien Einheit mit sich in der Selbstunterscheidung von sich aufgehoben, und dieß läßt sich nur denken, wenn das Ich immaterieller Natur und zwar wenn es immateriell im höchsten, intensivsten Sinne ist.

Doch von diesen höhern und höchsten Formen des Immateriellen abgesehen, so erfordert, wie gezeigt, schon die bloße Bewegung der Materie, welche der reine Materialismus als thatsächlich anerkennt, ein immaterielles Prinzip, und damit ist diese Lehre auch prinzipiell widerlegt. Ihr nun schlechthin entgegengesetzt ist die rein idealistische Seynslehre, welche, während der reine Materialismus nur den Stoff mit seiner Bewegung als das Seyende betrachtet und alles Uebersinnliche läugnet, umgekehrt nur das Immaterielle (Kraft, Seele, Geist) als das Seyende setzt und die Realität des Stoffs verneint. Die edelsten Forscher der Vor- und Neuzeit zählt dieses System zu seinen Vertretern, und es spricht jedenfalls für dasselbe die auch von uns nicht hoch genug zu schätzende Dignität des immateriellen, geistigen Prinzips aller Dinge, sowie das Bedürfniß unsrer Vernunft, aus Einem Prinzip alles Seyende zu begreifen, — ein Bedürfniß, welches darum allem vernünftigen Denken einwohnt, weil dieses selbst in sich einheitlicher Natur ist. Allein dennoch können wir diesem System nicht beistimmen. Die wahre, volle Einheit des Prinzips schließt einen innern Unterschied keineswegs aus, sondern vielmehr in sich, weil eine Einheit ohne ein Vieles, Unterschiedenes, das sie in sich vereinigt, gar nicht denkbar ist. Die monistische Richtung, welche eben dieß, das Seyn des Unterschiedenen in der Einheit mißkennt, ist nur eine abstrakte, und eine abstrakt monistische Tendenz

verfolgt auch der Materialismus, sofern er alles Seyende auf bloßen Stoff zurückführen und alle Lebenserscheinungen als bloße Stoffeffekte betrachten will. Wenn daher der Idealismus nur das Immaterielle als das Seyende betrachtet und den Stoff entweder als bloßen Schein oder höchstens als eine Wirkung des Immateriellen ansieht, so verfolgt auch er nur eine abstrakt monistische Richtung, die nichts voraus hat vor der materialistischen, und wenn er glaubt, den Materialismus in's Herz zu treffen, weil er das Immaterielle als das allein Seyende aufzeigen zu können hofft, so will es uns umgekehrt bedünken, daß er im Kampfe mit seinem Gegner über das Ziel ganz und gar hinausschieße.

Betrachten wir nun die idealistische Seynslehre genauer, so tritt sie in ebenso mannichfaltigen Gestaltungen auf, als ihr Antipode, der Materialismus. Hat der Materialismus seine äußerste und extremste Consequenz, aber auch seine niederste Gestaltung in der Lehre, daß nur das Allerniederste, was es im Bereiche des Seyns giebt, daß nur Stoffe das allein Wirkliche seyen: so hat umgekehrt der Idealismus seine extremste Phase in der Ansicht, daß das Allerhöchste, der Geist das allein Seyende sey. Es ist gewiß in unserer Zeit, wo die Wogen des Materialismus immer noch so hoch gehen, eine erfreuliche Erscheinung, wenn Dr. Schwarz sich in uns. Ztschr. (Bd. 39, H. 2. S. 242.) zu der Lehre bekennt: es giebt nur Geist, oder (S. 240.) der Geist ist das Allseyende. Allein wie sich dieser kühne Spiritualismus mit den Thatsachen der empirischen Wirklichkeit reime, wo wir auf so viele ungeistige Existenzen stoßen, das kann ich auch nach der Auseinandersetzung, welche Schwarz gegeben hat, immer noch nicht einsehen. Schwarz behauptet freilich, daß der Realismus zum Realidealismus und daher zum Idealrealismus dialektisch fortführt (S. 240.). Allein auch abgesehen davon, daß eigentlich der Idealrealismus, dessen Grundwort der Realismus ist, während er das Ideale nur als eine Nebenbestimmung des Realen setzt, dem Realismus näher steht, als der Realidealismus, so

ist der Uebergang von diesem zum reinen Idealismus nicht die nothwendige Consequenz seines inneren Wesens, vielmehr ein bloßer, durch nichts gerechtfertigter Sprung, welcher, wenn wir ihn wagen, uns leicht wieder in den reinen Realismus zurückschleudern kann. Denn wenn die Materie „selbst geistigen Wesens ist," wie Schwarz behauptet, so bedürfen wir nicht einmal dazu, um die geistigen Thätigkeiten zu erklären, noch viel weniger dazu, um die Naturerscheinungen zu begreifen, eines andern Prinzips, als die Materie. Da wir nun, solange ein weiteres, zweites Prinzip, als das zunächst gegebene, nicht absolut von den Thatsachen der Wirklichkeit gefordert wird, wissenschaftlich kein Recht haben, zu einem solchen weiteren Prinzip fortzugehen, so hat alsdann der Materialismus allein wissenschaftliche Berechtigung. Allein daß die Materie geistigen Wesens sey, hiervon hat Schwarz den von mir in der Beurtheilung seiner Schrift verlangten Beweis auch in seiner Erwiderung nicht gegeben. Mit der von Niemand bestrittenen Behauptung, daß auch das Geistige sey (S. 241.), ist noch nicht gesagt, daß es die alleinige Seynsform oder daß der Stoff geistigen Lebens sey. Aber auch die andere Lehre, daß die Materie „geistentsprungen" sey (S. 240.), ist, obwohl sie die gewöhnliche Lehre unserer Theologen ausmacht, doch wenn sie, wie hier, in dem strengen Sinn genommen wird, in welchem sie ein Producirtwerden der Materie aus dem reinen bloßen Urgeist und durch ihn als solchen annimmt, in ihrer Undenkbarkeit vielmehr eine Instanz für, als gegen den Materialismus. Wenn Schwarz sagt, „was Naturseite des Geistes in wirklichem und vollem Sinn zu seyn habe, müsse sich zu diesem als Produkt zu dem Producenten verhalten;" so ist die Naturseite des Geistes nicht ein von ihm, dem Geiste Producirtes, sondern umgekehrt vielmehr die Voraussetzung seiner Existenz als Geist. Allerdings haben wir allen Grund zu der Annahme, daß die Seele sich ursprünglich selbst ihren Leib gestalte; aber sie producirt ihn nicht, sondern sie bildet ihn nur und zwar theils aus den Stoffen, welche sie

sich assimilirt, theils wohl auch, weil sie schon ursprünglich ein stoffliches Medium von der höchsten Einheit in sich hat. Geist ist sodann die den Leib ursprünglich gestaltende, annoch unbewußt und instiktiv wirkende Seele noch nicht, und selbst ein solches Bilden des Leibes durch die Seele nach ihrem innern Schema wäre daher noch kein Beweis davon, daß der Geist, der Urgeist rein als solcher aus sich die Weltmaterie habe produciren können. Erwacht die Seele in Folge ihrer innern Entwicklung zum Geist, so setzt dieß bereits das Gewordenseyn ihres leiblichen Organismus voraus, den sie dann weiterhin geistig zu beherrschen und zu veredeln hat, aber natürlicher Weise nicht mehr produciren kann. Auch die Ansicht, „daß die besondern Gestaltungen der Welt aus dem in der Selbstäußerung sich selbst im Außereinander darstellenden Wesen des Absoluten folgen" (S. 245.), enthält zwar eine unverkennbare und tiefe Wahrheit, aber sie macht ein Producirtwerden der Materie durch einen bloßen Geist und aus einem solchen nicht im mindesten begreiflich. Denn soll sich das Absolute selbst äußern können, so setzt dieß wieder Etwas, worin diese Aeußerung des Geistes statthaben kann, schon voraus, und eben dieses Medium der Aeußerung des Geistes ist die hiermit nothwendiger Weise von Ewigkeit her in Gott existirende Urnatur als der Urleib des Urgeistes.

Der reine Idealismus trat uns zuerst in der Form des absoluten Spiritualismus entgegen, welcher mit der kühnen Behauptung, daß Alles Geist sey, die höchste Seynsform ohne Weiteres als die alleinige setzt. Bei der Unmöglichkeit aber, diesen Standpunkt zu behaupten und durchzuführen, ist der Idealismus genöthigt, sich mit dem Erweis zu befriedigen, daß die Materie oder das Ausgedehnte eigentlich bloßer Schein und das Immaterielle, das Uebersinnliche, das allein wahrhaft Seyende sey. Es ist auch einleuchtend, daß der Streit zwischen dem Materialismus und Idealismus sich zuletzt einzig um den Begriff des Stoffs und seines Verhältnisses zum Ideellen, Uebersinnlichen, bewegt, daß hier alle allgemeinen, vagen Redens-

arten nichts fruchten, daß demnach das Wesen des Stoffs vor allem untersucht und festgestellt werden muß, und daß jede Theorie, welche den reinen Idealismus durchführen will, die Nichtexistenz eines wirklich Ausgedehnten nachzuweisen hat.

Dieß hat man denn auch neuerdings vielfach versucht und zwar vom atomistischen Standpunkt aus. Die neuere Atomistik will aus dem Ausdehnungslosen das Ausgedehnte, den Stoff, ableiten. Sie geht aus von den Atomen als unausgedehnten Punkten, welche durch ihre Wechselwirkungen sich ihre Entfernungen von einander und ihre gegenseitige Lage vorzeichnen und hiedurch die Umrisse einer Raumfigur umschreiben sollen. An diese einzelnen Punkte sollen wir uns nun Kräfte der Anziehung und der Abstoßung nach außen geknüpft denken, und dann würden wir einsehen, daß größere Zusammenhäufungen durch ihren Widerstand gegen eindringende Gewalt die Erscheinung einer greifbaren Körperlichkeit ebenso gut gewähren würden, als wenn die wirksamen Wesen mit eigener stetiger Ausdehnung den Raum erfüllten. Also Lotze in s. Mikrokosmos I, S. 38. In ähnlichem Sinne erklärt sich Droßbach in seiner interessanten Schrift: die Genesis des Bewußtseyns, dahin, daß weder eine mit dem idealischen Geist verbundene, noch eine mit ihm unverbundene Materie existire, daß eine Materie überhaupt gar nicht vorhanden, die sog. Materie vielmehr nur eine gewisse Verbindungsform von wirklichen Geistern sey, welche vorübergehend noch auf einer niedrigern Stufe der Entwicklung stehen als die menschlichen Wesen. Die letzten Theile des sog. Stoffs seyen dasjenige, was kein Stoff mehr sey, was keine Länge, Dicke noch Breite habe, also einfache Punkte, und diese Punkte seyen die Mittelpunkte, von denen alle die unsre Vorstellung erregenden Kräfte ausgehen, welche wir an den aus ihnen zusammengesetzten Körpern wahrnehmen, die Centralstellen jener Kraftsphären, welche vom Stein aus im Raume sich ausbreiten und unsre Sinne berühren, und welche ebenso auch von den entferntesten Weltkörpern bis zu uns wirken. Sinnlich wahrnehmbar werden die einzelnen Wesen oder Atome erst dadurch, daß viele

Centner derselben auf einen kleinen Raum zusammengedrängt werden; unsre Sinne bemerken nur große Summen von Wesen in verhältnißmäßig kleinem Raume; wenige derselben üben keinen so starken Reiz auf die Sinne aus, daß sie von denselben bemerkt werden.

Offenbar ist nun die hier von Droßbach ausgesprochene Ansicht, wonach die ausdehnungslosen, einfachen Punkte selbst die Mittelpunkte der Kraftsphären sind, weit philosophischer und somit wissenschaftlicher, als wenn man sich vorstellt, es seyen an dieselben die Kräfte der Anziehung oder Abstoßung nur geknüpft, oder wenn man gar glaubt, daß nur zwischen jenen ausdehnungslosen Punkten die Anziehungs- und Abstoßungskräfte wirken. Die Atome ziehen sich selbst, je nach ihrer Natur, wechselseitig an und stoßen sich selbst gegenseitig von einander ab. Die Kräfte sind umgekehrt nichts für sich Seyendes, sondern sie sind nur Bestimmungen des Substanzbegriffs, näher nur die in der Natur der Substanzen begründeten Formen ihrer Thätigkeit. Allein dennoch mußte ich mich gegen die Droßbach'sche Annahme von ausdehnungslosen, einfachen Punkten, somit überhaupt gegen jede ähnliche, idealistisch-atomistische Theorie, welche von demselben Prinzip ausgeht, auf's bestimmteste erklären. (Vgl. meine Recension der Droßbach'schen Schrift in uns. Ztschr. Bd. 39. H. 1. S. 129 u. ff.)

Ich glaube hier mit unwiderleglichen Gründen dargethan zu haben, daß der einfache, ausdehnungslose, sog. mathematische Punkt kein Theil des Körpers, somit auch nicht ein Urbestandtheil, der letzte Theil derselben, sondern nur ein Moment, eine Bestimmung des logischen Begriffs des Körpers, eine logische Abstraktion sey und seyn könne, daß alle Körpertheile, auch wenn wir sie als noch so klein denken, nothwendig selbst wieder ausgedehnt seyn, somit die drei Raumdimensionen der Länge, Breite und Tiefe an sich haben müssen. Denn jeder Theil eines Körpers nimmt nothwendig einen Theil des Raumes ein, welchen der Körper selbst erfüllt; jeder Raumtheil hat aber die genannten drei Dimensionen; denn jeder Raum-

theil ist selbst irgend ein, wenn auch noch so kleiner Raum; jeder Raum hat aber die in seinem Begriffe gelegenen drei Dimensionen an sich. Soll demnach ein Körpertheilchen einen noch so kleinen Raumtheil erfüllen, so muß es auch nothwendig selbst nach den drei Raumdimensionen ausgedehnt seyn. Damit ist aber zugleich die Realität des Stoffs erwiesen. Denn Stoff ist das Ausgedehnte, dasjenige, was einen gewissen Raum erfüllt und hiedurch Andres, andre Körper, welche in denselben Raum eindringen wollen, von demselben ausschließt. Wenn nun ausdehnungslose Punkte im Raume existiren würden, so wäre die Thatsache der Undurchdringlichkeit der Körper rein unbegreiflich, weil noch so viele Punkte wieder in Einen Punkt zusammengehen, somit jedem fremden Körper den Durchgang gestatten würden.

Auch vom erkenntnißtheoretischen Standpunkt aus hat neuerdings die idealistische, dynamische Atomistik das Ausgedehnte, Materielle und Körperliche in der Welt als bloßen Schein nachzuweisen versucht, und wir sehen hier abermals den genauen Zusammenhang, welcher zwischen der Erkenntnißtheorie und Seynslehre, insbesondere der idealistischen Erkenntniß- und Seynslehre stattfindet. Was wir, — hat man behauptet — objektiv empfinden, wenn wir z. B. einen Schlag von Jemand bekommen oder einen Körper wahrnehmen, das könne nur eine Kraftäußerung seyn, welche von dem Schlagenden oder von den den Körper bildenden Atomen ausgehe; denn immer sey es eine Kraftbewegung, Kraftäußerung, welche von dem Schlagenden oder den Körperatomen auf unser Nervensystem sich fortpflanze. Daß wir Körper, Flächen sehen, sey daher nur unsre (subjektive) Wahrnehmung, sey nur die Produktion unsrer empfindenden Seele. Wir sind nun am wenigsten Willens zu läugnen, daß wir, so oft wir eine äußerliche, sinnliche Empfindung von einem fremden Gegenstande haben, eine Kraftäußerung desselben empfinden. Allein eben diese Kraftäußerung setzt nothwendig voraus ein Medium, ein Element, worin sie stattfindet, worin die Kraft aus ihrer Innerlichkeit

herausgehen und äußerlich werden kann, und eben dieses Medium ist die Materie und kann nur die Materie seyn. Daher kann das Kraftwesen, welches auf meinen sinnlichen Empfindungsorganismus einwirkt, nicht etwas rein Immaterielles, sondern muß zugleich materiell, ausgedehnt seyn, und wie Vieles auch in unsern Empfindungen bloß subjektiver Art seyn mag, die Ausdehnung selbst kann nimmermehr bloßer Schein seyn. Wer dieß behaupten wollte, müßte eigentlich beweisen, daß wir bloße immaterielle Kräfte, nicht aber Kraftäußerungen empfinden. Allein dieß hat meines Wissens der neuere Idealismus nicht behauptet und kann es auch vernünftiger Weise nicht behaupten. Denn unser Empfindungsorganismus ist doch ein sinnlicher, materieller. Bloß Immaterielles, rein Unsinnliches könnte er also gar nicht empfinden. Immer muß, was wir empfinden sollen, eine sinnlich sich äußernde Kraft seyn, weil unser Empfinden selbst beides in Einem ist, eine zunächst sinnliche Erregung, die aber in unser unsinnliches Lebensprinzip, die Seele, aufgenommen wird. Denken können wir wohl bloß immaterielle Prinzipien und Kräfte, und sie auch wohl fühlen, aber — was etwas ganz Anderes ist — empfinden können wir nur, was zugleich materieller und immaterieller Natur ist. Auch kann sehr wohl das Materielle in den Atomen so klein seyn, daß wir es selbst, für sich, nicht zu sehen vermögen, und daß nur viele Atome zusammen eine für uns wahrnehmbare Masse bilden. Allein dieß hat seinen Grund nur in dem Grade der Empfindlichkeit unserer Sinne, nicht darin, daß die Atome an sich unwahrnehmbar, rein immateriell, rein ausdehnungslos, bloße übersinnliche Kräfte sind, gleichwie wir von den vielen Saiten- und Luftschwingungen, welche einen Ton hervorbringen, oder von den Aetherschwingungen, welche den Lichteindruck in unserm Sehnerven bewirken, keine einzelne für sich vernehmen, darum aber doch dieselben in Wirklichkeit vorhanden sind, und nur wegen des Grades der Empfindlichkeit unsers Auges und Gehörs eine große

Anzahl derselben erforderkich ist, um von denselben empfunden werden zu können.

Weil nun auch die Atomistik zugestehen muß, daß die Atome oder die Grundwesen, aus deren Zusammenwirkung sie das gesammte Seyn, insbesondere die Erscheinung der Körperwelt erklärt, etwas wahrhaft Stoffliches oder Materielles an sich haben, somit im Raume ausgedehnt sind, so können wir hier von der Frage absehen, ob die Materie im Sinne der atomistischen oder der dynamischen Theorie zu denken sey. Zwar habe ich mich schon in früheren Art. uns. Ztschr. dahin ausgesprochen, daß die frühere Opposition der Philosophie gegen die atomistische Lehre, nachdem die letztere im Verlaufe der Zeit durch gediegene, philosophisch gebildete Naturforscher, wie Droßbach, Fechner, Lotze u. A. eine höhere Fortbildung erlangt hat, ihre ehemalige Berechtigung in wesentlichen Beziehungen verloren hat. So widerlich die Mißachtung der Philosophie und ihrer wohlbegründeten Ergebnisse von Seiten mancher Naturforscher ist, und so gewiß sie nur den letzteren selbst zur Unehre und zum wissenschaftlichen Nachtheil gereicht: ebenso unbegründet scheint mir die fortwährende Verwerfung einer Theorie, welche die namhaftesten Naturforscher beinahe einstimmig auf Grund ihrer unumstößlichen Beobachtungen aufstellen, von Seiten einzelner Philosophen aus sog. aprioristischen, überdieß mißverstandenen Prinzipien zu seyn. Die universellsten Naturerscheinungen, wie die verschiedenen Aggregatzustände der Körper, der chemische Prozeß, die Lichtphänomene, die Gestaltung der Körper, lassen sich am befriedigendsten aus der Atomenlehre erklären, wenn diese richtig gefaßt, insbesondere die Atome nicht bloß als Körperchen, sondern zugleich als Kraftwesen und zwar als nach Einigung unter einander strebende gedacht werden. Dennoch ist die Wahrheit der realidealistischen Seynslehre von der Annahme der Atome keineswegs abhängig, und ich werde mich insbesondere bemühen zu zeigen, daß der Realidealismus seine Geltung behält, mag man nun die Atomistik anerkennen oder nicht. Und in der That wenn, wie so eben bewiesen worden, auch der

Atomistiker zugeben muß, daß die Atome ein Minimum von Ausdehnung haben, so muß auch er anerkennen, daß wenigstens die letzten Bestandtheile der Körper stetige Raumgrößen seyen.

Fassen wir nun die bisherigen Ergebnisse unsrer Untersuchung zusammen, so glauben wir erwiesen zu haben, daß wir einerseits im Gegensatz zum Materialismus rein von den empirischen Thatsachen aus, welche auch er anerkennt, zur Anerkenntniß eines immateriellen Princips als Grundes der Bewegung, andererseits dem Idealismus gegenüber zur Anerkenntniß der Realität des Stoffs genöthigt sind. Somit gelangen wir zu der nothwendigen Annahme zweier verschiedener Formen und Elemente des Seyns, des Materiellen und Immateriellen. Eben dieß erkennt nun die dualistische Theorie an und darin hat sie ihre ewige, unumstößliche Berechtigung; allein sie verfiel gegenüber von dem monistischen Systeme des reinen Idealismus und des reinen Realismus in das andere Extrem einer absoluten Entgegensetzung des Stofflichen und Immateriellen. Sie betrachtete beide, das Materielle und Immaterielle, welche an sich nur verschiedene Momente (Bestimmungen) des Substanzbegriffs und nur verschiedene Elemente und Seynsreihen der Einen Substanz sind, selbst als verschiedene, ja als schlechthin entgegengesetzte Substanzen. Die dualistische Theorie sehen wir schon in der griechischen Philosophie hervortreten; besonders aber ist sie von Descartes und seinen Nachfolgern ausgebildet worden, wie sie denn auch in dem Gedankenkreise des gemeinen, unphilosophischen Bewußtseyns zu Hause ist. Spricht man gewöhnlich, und reden sogar unsre Naturforscher gemeinhin von dem Verhältnisse zwischen Stoff und Kraft so, als ob jener nur das Substrat wäre, an welchem die Kraft hafte, wobei man überdieß gar nicht sagt oder nicht einmal sich die Mühe giebt darüber nachzudenken, was denn der Stoff, was die Kraft sey; so ist dieß eben die dualistische, Stoff und Kraft in ein bloß äußerliches Verhältniß zu einander setzende, ungebildete Vorstellungsweise. Descartes insbesondere lehrte, daß der Körper eine völlig selbständige, in ihren Verrichtungen vollkommen ab-

geschlossene Maschine sey, und ihm gegenüber die Seele als die denkende und wollende Substanz in derselben völligen Unabhängigkeit sich befinde. Da hierbei eine wahre Einheit zwischen Seele und Leib nicht möglich ist, so mußte die dualistische Ansicht zu allerlei künstlichen Hypothesen, durch welche der Zusammenhang zwischen beiden als möglich gedacht werden sollte, ihre Zuflucht nehmen. Dahin gehören die bekannten Hypothesen des sog. Occasionalismus, welcher Gott als das beständig zwischen Leib und Seele Vermittelnde betrachtete, somit zu einer hypophysischen Causalität seine Zuflucht nahm, oder die der Leibnitz'schen präftabilirten Harmonie, welche Leib und Seele, wie zwei unabhängig von einander gehende, aber genau gleichgestellte Uhren ansah und lehrte, Gott habe sie bei der Schöpfung passend für einander eingerichtet. Nicht bloß jedoch faßt der Dualismus Seele und Leib als zwei verschiedene, selbständige Substanzen, sondern er setzt auch, was damit zusammenhängt, ihre Eigenschaften, ihre Bestimmungen in absoluten Gegensatz zu einander. Nach ihm ist der Stoff das räumlich Ausgedehnte, das Immaterielle aber, Seele und Geist, das ganz Raumlose. In Wahrheit ist bei solch' einem abstrakten Gegensatz zwischen beiden an sich gar keine Vermittlung, auch durch eine hypophysische Ursache, Gott, nicht denkbar, und in ihrer letzten Konsequenz führt die dualistische Theorie vielmehr zur Annahme zweier, von einander getrennter Prinzipien alles Seyns, des Urgeistes und des von ihm getrennten Urstoffs, wie wir dieß in dem Systeme des Anaxagoras sehen, sofern letzterer den Alles ordnenden, selbständigen νους und die Masse der zusammengemischten Urbestandtheile der Dinge als die beiden Prinzipien setzte. Einer förmlichen Widerlegung bedarf solch' ein Dualismus nicht. Er widerstreitet zu sehr dem Bedürfniß unsrer Vernunft nach Einheit ihrer Ideen, dem Begriffe des Unbedingten, welches nicht durch ein Anderes bedingt seyn kann, und der rein empirischen Thatsache der substanziellen Einheit von Seele und Leib, als daß wir uns mit der Widerlegung dieser Theorie lange aufzuhalten brauchten. Ueberdieß wird die nun fol-

gende positive Entwicklung von selbst zur Berichtigung der dualistischen Vorstellungsweise führen.

Von sämmtlichen bisher betrachteten Systemen unterscheidet sich nun der Realidealismus dadurch, daß er seiner positiven Lehre zufolge, welche wir nunmehr entwickeln, ebensowohl den Unterschied des Materiellen und Immateriellen, als die substanzielle Einheit beider geltend macht, somit das Materielle und Immaterielle als die beiden verschiedenen, jedoch sich ergänzenden Momente oder Formen der Einen Substanz, des Einen Substanzbegriffs ansieht.

1) Bestimmen wir vorerst den Unterschied des Materiellen und Immateriellen, so fragt es sich zunächst: was ist Stoff? Man giebt gewöhnlich verschiedene Bestimmungen dieses Begriffs an, aber nur die Ausdehnung kann als die primitive Bestimmung desselben betrachtet werden; denn die Bestimmungen, welche noch weiter angeführt werden, die Undurchdringlichkeit, Elasticität u. drgl., sind lauter Eigenschaften, welche dem Stoffe nicht an sich, sondern ihm nur in seinem Verhältnisse zu andern Stoffen und Körpern zukommen. Die, jedoch nur relative Undurchdringlichkeit des Stoffs besteht in dem Widerstand, welchen er dem Eindringen fremder Körper in den von ihm eingenommenen, erfüllten Raum entgegensetzt; um aber einen solchen Widerstand leisten zu können, muß der Stoff bereits einen Raum erfüllen, und es fragt sich daher: wodurch erfüllt er ihn? Die Antwort hierauf kann nur die seyn: durch seine Ausdehnung. Diese also ist die Grundbestimmung des Stoffs, und wir haben bereits gezeigt, daß kein System, auch die idealistische Atomistik unsrer Zeit nicht, die Existenz des Ausgedehnten abläugnen kann. Nun ist die Ausdehnung stetige, kontinuirliche Einheit vieler diskreter Eins, Theilchen, im Raume; denn weil das Ausgedehnte im Raume ist, so muß es, wie gleichfalls schon bewiesen wurde, nach den drei Raumdimensionen ausgedehnt seyn, somit auch eine Vielheit von Theilchen in sich befassen, welche zugleich auf stetige, kontinuirliche Weise mit einander verbunden sind. Die bloß abstrakte Behauptung,

daß der Stoff schlechthin diskret sey, aus lauter von einander getrennten Punkten bestehe, diese Geltendmachung des Moments der Diskretion ohne das andre Moment, die Continuität, ist das Unwahre, Unreale, aber auch Unphilosophische und Widersinnige in der Lehre einer gewissen Art der Atomistik. Sobald wir aber den Stoff auf die angegebene Weise bestimmen, müssen wir auch zugeben, daß seine Theilchen neben und außer einander sind, wenn sie auch stetig zusammenhängen; denn nehmen diese Theilchen den Raum nach seinen drei Dimensionen ein, so ist jedes dieser Theilchen in einem andern Raumtheilchen, als alle übrigen, d. h. die Stofftheilchen sind neben und damit, sofern jedes Stofftheilchen anderswo ist als die übrigen, außer dem Raume der andern existirt, auch außer einander. Dieß müssen wir nun schon von jedem Atom behaupten; schon das kleinste Atom muß doch ausgedehnt seyn, und wenn es auch nur ein Minimum von Ausdehnung hat, so muß es aus neben und außer einanderseyenden Theilchen bestehen. Die Atomtheilchen sind nun unter sich allerdings stetig verbunden, aber dieß nur so, daß dadurch ihr Außereinanderseyn nicht aufgehoben ist, d. h. ihre Verbindung ist kein Ineinander-, sondern nur ein Aneinanderseyn. Ihre Grenzpunkte sind dieselben, fallen zusammen, aber sie selbst sind doch dabei außereinander. Die Körper müssen, sofern sie als Vereinigungen von Atomen gedacht werden, überdieß nur als Verbindungen von außereinanderseyenden, durch kleine Zwischenräume getrennten Atomen betrachtet werden. Sieht man aber auch die Körper als Massen stetig verbundener Theilchen an, so ist doch wiederum klar, daß jedes dieser Theilchen einen andern Raum einnimmt, daß sie folglich unter der Form des An-, Neben- und Außereinander existiren, und am meisten gilt dieß von dem Verhältniß der verschiedenen, räumlich getrennten und begrenzten Körper zu einander. Nun ist aber die Form des bloßen An-, Neben- und Außereinanderseyns der Raum. Räumliche Bestimmtheit, vermöge welcher jeder Stoff durch die Raumnatur schlechthin bestimmt ist, demzufolge selbst unter der Form des

bloßen An-, Nebeneinander-, resp. Außereinander seiner Theile existirt und jeder Stoff, wie jedes Theilchen desselben vom Raume schlechthin begrenzt oder innerhalb des von ihm erfüllten Raums gehalten ist, — sie ist das charakteristische Merkmal des Stoffs.

Hiegegen müßen wir als das charakteristische Merkmal des Immateriellen eine wenigsteus relative Raumfreiheit bezeichnen. Wir dürfen diese Eigenschaft des Immateriellen uns freilich nicht mit dem Dualismus als eine völlige Raumlosigkeit vorstellen; denn alsdann stünde das Immaterielle in gar keiner Beziehung zum Raume, folglich auch nicht zu dem von ihm doch belebten und beseelten Stoffe, und beide könnten dann unmöglich zur Einheit Einer Substanz verbunden seyn; hierin eben, in dieser Annahme, daß das Immaterielle völlig raumlos sey, liegt der Hauptirrthum des alten Dualismus. Auch das Immaterielle, das unsinnliche Wesen der Körper, die Lebenskraft, Seele und Geist, befindet sich im Raume; es lebt ja doch jedenfalls im großen Weltraume, speziell in dem Raume, den sein Körper erfüllt. Aber es ist nicht durch die Natur des Raums bestimmt, sondern im Raume existirend ist es von der Natur des Raums zugleich relativ frei. Es existirt also nicht unter der Form des An-, Neben- oder bloßen Außereinander von Theilchen, wie der Stoff, sondern es ist untheilbar mit sich eins und identisch, und seine Unterschiede, die Vielheit von Kräften, Vermögen und Thätigkeiten, die es in sich befaßt, sind in ihm unter der Form des Ineinanderseyns zu denken. Es ist auch, wie wir bereits am Anfang bei der Widerlegung des reinen Materialismus bewiesen haben, durch die Raumgrenze, innerhalb deren der bloße Stoff gehalten ist, nicht beschränkt, sondern reicht mit seiner ideellen Seyns- und Wirkungssphäre über sie hinaus. Nach beiden Seiten hin steht das Immaterielle in einem ganz positiven Verhältnisse zum Stofflichen, zur Körperwelt. Als die untheilbare Einheit mit sich, welche die immaterielle Wesenheit bei allen ihren verschiedenen Kräften uud Vermögen ausmacht, ist sie zugleich die intensive Einheit der ganzen Substanz, hiemit auch des Körpers und seiner Theile, welche

sie durchwohnt; in den räumlich von einander getrennten Theilen dieses Körpers lebt sie als die untheilbare Lebenskraft, Seele und Geist, und hält das Ganze zusammen, so daß in ihr das Außereinander der stofflichen Theile, welche den Leib bilden, zum Ineinandersehn aufgehoben ist und sie als die in dem Raume, welchen der Körper erfüllt, bei aller Verschiedenheit der Theile wie der Raumorte, welche die einzelnen Stofftheile einnehmen, doch allgegenwärtige Henade existirt und thätig ist. Sofern die immateriellen Wesenheiten und Kräfte aber auch mit ihrer ideellen Lebenssphäre noch über die Grenze ihrer Leiblichkeit hinausreichen, verbinden sie die verschiedenen, räumlich von einander getrennten Körper zu verschiedenen Systemen. Wie weit sie nun über die Grenzen des eigenen Körpers hinauswirken, das hängt von ihrer besondern Beschaffenheit ab. Die Kohäsionskraft ist nur auf die gleichartigen Stoffe beschränkt, welche sie zu Einem individuellen Körper vereint; die Affinitätskraft reicht weiter und erstreckt sich auf die ungleichartigen Stoffe, und ohne Zweifel sind, wie ich in der Zeitschrift von Noack gezeigt habe, sogar die verschiedenen Sternsysteme als ebensoviele verschiedene Affinitätssphären anzusehen. Alle Atome und alle Stoffe und Körper sind unter einander durch die allgemeine Schwerkraft verbunden; aber sie selbst wirkt nur mechanisch, nicht organisch. Das organisirende Weltprinzip, das alleinigend, jedoch zugleich auch Alles unterscheidend und Jeglichem seine besondere Sphäre, seine besondern Kräfte zutheilend wirkt, kann nur der ewige Geist selber seyn. Wir können das, was wir im Bisherigen über das Ueberräumliche gesagt haben, auch verdeutlichen, wenn wir sein Verhältniß zum Räumlichen mit dem analogen Verhältniß des Ewigen zur Zeit vergleichen. Gleichwie nämlich das Ewige nur nach einer falschen, dualistischen Auffassung das völlig Zeitlose, in Wahrheit aber das in aller Succession der Zeit, die es erfüllt, doch zugleich mit sich Einige, sich selber Gleiche, in der Einheit mit sich Beharrende und in ihr auch das Zeitliche Bewahrende ist; gleichwie z. B. der Geist als ewig nicht völlig zeitlos ist, sondern in der Zeit lebt, aber nicht in den Strom

der Zeit ergossen bleibt und ein Leben in dem bloßen Nacheinander führt, sondern alles in der Zeit Vollbrachte und Erlebte in der Einheit seines Denkens und Gemüths bewahrt, somit das Nacheinander zugleich zum Ineinander erhebt: also ist auch das Ueberräumliche nicht ein völlig Raumloses, sondern das im Raume und seinem Außereinander mit sich identisch Gegenwärtige.

2) Haben wir im Bisherigen vornämlich den Unterschied des Materiellen und Immateriellen in den Substanzen hervorgehoben, so mußte doch die substanzielle Einheit beider, welche freilich mit Identität (Einerleiheit) nicht zu verwechseln ist, zugleich mit angedeutet werden, und sie ist es, die wir noch besonders in's Auge zu fassen haben. Jede Substanz, jedes selbständige Wesen ist nothwendig eine Einheit von Vielem; denn wäre die Substanz keine Einheit mit sich, so könnte sie nichts Selbständiges, sich von Anderm Unterscheidendes seyn, und hätte sie keine Vielheit von Bestimmungen und Bestandtheilen in sich, so hätte sie nichts, was sie zu einigen hätte. Während nun die Vielheit (von Theilen) im Stoffe unter der bloßen Form des Aneinander- und Außereinanderseyns hervortritt, erscheint sie in dem Immateriellen in der Form des Ineinanderseyns; darum ist auch der Stoff das Aeußere, das Immaterielle das Innere in den Dingen, und dieß Verhältniß beider zu einander als des Innern zu seinem Aeußern zeigt schon die Zusammengehörigkeit beider. Aus dem gleichen Grunde liegt auch die wahre substanzielle Einheit der Wesen in ihrer immateriellen Wesenheit, Lebenskraft, Seele und Geist, und diese immaterielle Wesenheit ist nicht allein die Einheit der psychischen Thätigkeiten, Kräfte und Vermögen, sondern auch die Stoffe und Atome, welche ihre leibliche Organisation ausmachen, haben in ihr als dem allbeherrschenden Centrum der ganzen Substanz die sie bewegende und einigende Centralkraft.

Eben diese substanzielle Einheit des Materiellen und Immateriellen erhellt aber auch von einer andern Seite. Würde man sich das Verhältniß zwischen beiden, wie gewöhnlich ge-

schieht und auch unsre Naturforscher sich auszudrücken pflegen, so vorstellen, daß man nur das Immaterielle als die Kraft oder als den Inbegriff von Kräften sich dächte, welche an dem Stoff als ihrem Substrat nur haften, so wäre man in einer dualistischen Vorstellung befangen, bei welcher die substanzielle Einheit der Wesen unbegriffen bliebe; denn wenn Etwas an einem Andern haftet, so sind beide nur an dem Punkte, wo Etwas haftet, eins, und selbst an diesem Punkte ist die Verbindung nicht nothwendig eine innerliche, sondern kann auch eine bloß mechanische seyn. Würde man aber auch das Verhältniß beider sich als ein innigeres denken und sagen, die Kraft durchdringe den Stoff, dem sie einwohnt, so wäre damit doch noch keine substanzielle Einheit, vermöge welcher beide Eine Substanz, Ein selbständiges, fürsichseyendes Wesen oder Selbstwesen bildeten, gegeben oder begriffen. Zwei verschiedene Substanzen können sich durchdringen, ohne darum Eine Substanz zu werden; das Licht z. B. dringt durch feste und flüssige Körper gewisser Art durch, wird aber mit denselben darum nicht Ein Körper, eine und dieselbe Substanz, und ebenso durchdringt die Schwerkraft der Sonne den Erdkörper, aber beide, jene Schwere und unsre Erde, sind darum nicht Eine Substanz. Wäre sodann die immaterielle Kraft einer Substanz das den Stoff derselben Durchdringende, so wäre der Stoff an sich ohne Kraft, also ohne alle Thätigkeit; er wäre das absolut Passive. Aber etwas rein Passives ist etwas Undenkbares. Wollte man annehmen, daß die Kraft durch die Poren des Stoffs hindurch dringe, so wäre zwar der Stoff dabei passiv, aber er selbst, soweit er den Raum erfüllt, wäre dann von der Kraft nicht durchdrungen. Nimmt man aber an, daß der Stoff selbst von der Kraft durchdrungen werde, so muß der Stoff die Kraft in sich aufnehmen; Receptivität ist aber selbst schon keine reine Passivität mehr, sondern eine Art von Thätigkeit. Somit müssen wir den Stoff selbst unter den Begriff der Kraft subsumiren. Als die primitive Bestimmung der Materie hat sich die Ausdehnung und damit die Raumerfüllung gezeigt; aber eine Ausdehnung, eine

Raumerfüllung läßt sich nicht denken ohne ein Ausdehnendes, Raumerfüllendes, somit nicht ohne ein Prinzip der Thätigkeit des Sichausdehnens und Raumerfüllens, d. h. nicht ohne eine Kraft. Gegenüber von andern Substanzen oder Körpern erweist sich der Stoff als relativ undurchdringlich, und die Undurchdringlichkeit ist somit eine zweite, abgeleitete Eigenschaft der Materie; aber undurchdringlich ist der Stoff, dies heißt s. v. a. er leistet andern Körpern, welche in seinen Raum eindringen wollen, einen gewissen Widerstand, und dies läßt sich wiederum nicht denken ohne die Kraft des Widerstehens. Indem wir somit die Substanzen als lautere Kraftwesen bestimmen, erkennen wir auch, ferne von allem Dualismus, die innere Einheit derselben, ihre Homogeneität, die innere durchgängige Gleichartigkeit ihrer ganzen Natur an. Dies zum klaren Bewußtseyn gebracht, somit gezeigt zu haben, daß auch der Stoff Kraft sey, dies ist das unbestreitbare große Verdienst des neuern, durch Kant vornämlich begründeten Idealismus.

Allein bei dieser Anerkenntniß der substanziellen Einheit des Materiellen und Immateriellen dürfen wir nun umgekehrt nicht wieder in den Fehler verfallen, die Differenz beider zu übersehen. Dies geschieht aber, wenn man aus jener richtigen Einsicht die Consequenz zieht, daß der Stoff nur eine Scheinexistenz sey, daß ihm keine Realität zukomme, und daß nur das Immaterielle, Ideelle in Wahrheit existire. Womit — muß man die Idealisten fragen — könnt ihr denn beweisen, daß die Kraft etwas rein Immaterielles, Ideelles sey? Wäre dies die Kraft, so wäre sie etwas blos Intensives; aber ein Intensives läßt sich nicht denken ohne etwas Extensives, dessen in sich concentrirte Einheit das Intensive ist, und somit läßt sich auch eine Kraftintensität nicht denken ohne eine Kraftextensität. Folglich ist auch — genauer gesprochen — der Stoff das Extensive, das Immaterielle aber das Intensive in der Natur des Kraftwesens, oder beide drücken die verschiedenen Momente (Bestimmungen, Seiten und Existenzweisen) des Einen Begriffs der Kraft und der Kraftwesen aus. Sind die Sub-

stanzen Einheiten von mancherlei Kräften (der Cohäsion, Affinität, Schwere, höher der Lebens- und Seelenkräfte u. s. w.), so ist die ideelle, immaterielle Wesenheit derselben die intensive Centraleinheit der genannten Kräfte, der Stoff aber ihre extensive Form und darum das Ausgedehnte in ihnen. Hieraus begreift sich, was wir über das Verhältniß des Immateriellen zum Raum bemerkt haben, erst recht deutlich. Denn weil das Intensive als eine Concentration aller Kräfte zu denken ist, worin ihr Außereinanderseyn sich wenigstens relativ aufhebt, so ist das Immaterielle auch das relativ Raumfreie, während der Stoff die raumbestimmte Form der Kräfte als die Extensität derselben seyn muß. Jeder muß in den Substanzen einen Punkt setzen, in welchem das Außereinander sich aufhebt, und dieser Punkt kann nur das intensive Centrum der Substanz seyn. Am tiefsten geschieht dies im Geiste. Sein intensives Wirken fühlen wir, wenn wir denken; ein tiefes Nachdenken ist die stärkste Concentration der ganzen Substanzen in sich, die wir Mensch nennen, und in diesem tiefen Nachdenken ist der Geist am meisten raumfrei, indem er das unendliche Seyn als solches vernimmt. Etwas Analoges ist aber in jeder Substanz; eine jede hat als Selbstwesen die Möglichkeit, sich zusammenzufassen und damit ihr extensives Seyn in einem ideellen Einheitspunkt zu concentriren, hiedurch aber die Raumbestimmtheit, das Auseinander ihres Seyns, relativ aufzuheben. Das extensive und intensive Seyn der Natur der Substanzen verhalten sich also nicht gleichgiltig, äußerlich zu einander, sondern letzteres ist die Idealsetzung, die Concentration des erstern. Damit gewinnen wir zugleich eine berichtigte Ansicht von der ganzen Thätigkeit der Substanz. Alles, auch das Stoffliche an ihr, ist thätig, weil Alles an ihr, auch der Leib, Kraft ist; aber das eigentliche Centrum der Thätigkeit und zwar als ein solches, in welches die Substanz aus ihrem extensiven Seyn in sich zurückgeht, dieses extensive Seyn in sich concentrirend, — dies ist das Immaterielle, weil wahrhaft Intensive in dem Kraftwesen. Der höhere Materialismus hat ganz Recht, wenn er den

Stoff selbst als thätig, lebendig betrachtet; darin zeigt er einen speculativeren Blick als der dualistische Spiritualismus; aber er übersieht dabei, daß das eigentliche Subjekt, das Centrum und der energische Quell der Thätigkeit immer die immaterielle Wesenheit der Substanz ist.

Geht nun die Thätigkeit, wie z. B. in dem theoretischen Prozeß, im Erkennen, vom Leiblichen aus, und concentrirt die Substanz die zunächst leibliche Erregung durch die Stadien der Empfindung, Vorstellung und des Denkens immer mehr in sich, in ihrem ideellen Mittelpunkt, so beginnt von da aus die energische Rückwirkung und das Leibliche verhält sich gegen sie als bestimmtwerdendes Medium und Organ. Das extensive Element der Kraftwesen wird dabei zugleich wieder das leidende Mittel, durch welches die intensive Thätigkeit des Begehrens, höher des Wollens wieder auf's neue eine Extension gewinnt und im Raum sich ausbreitet. Der ganze Lebensprozeß der Substanzen ist daher ein Kreislauf von dem ursprünglich durch die Natur ihnen geeigneten materiellen, extensiven Seyn aus hinein in das ideelle intensive Kräftecentrum und von da aus wieder zurück in die Extension durch den Raum der Körperwelt. Mitthätig ist hiebei auch das Leibliche, weil es selbst extensives Kraftleben ist, aber doch wird es weiterhin von der intensiven Centralkraft zum leidenden, dienenden Organ herabgesetzt, wobei wir noch überdies hinsichtlich der höheren Substanzen bemerken müssen, daß in ihnen die niederen, nur physischen Kräfte und ihre Stoffe organisch als bloße Außenwerke mit den centralen, seelischen und geistigen Kräften verbunden sind. Endlich wirft unsre Theorie ein neues Licht auf eine andere uralte Frage der Philosophie. Denn von unserm Standpunkte aus ist es ein unnöthiges, wie an sich vergebliches Unternehmen, eine künstliche Brücke vom Leiblichen zum Seelischen schlagen zu wollen, wie dies früher der dualistische Spiritualismus versucht hat. Wer das Leibliche erregt, erregt eben damit das extensive Seyn des Seelischen selbst, und es ist daher kein Wunder, daß leibliche Erregungen in die Seele sich fortpflanzen; umgekehrt begreift es sich aus demselben

Grunde, warum in unsrer Leiblichkeit die Seele selbst erscheinen und in ihr ein Bild ihrer selbst, ein Symbol ihres Innenlebens sich gestalten kann und unwillkührlich gestalten muß.

Wir sehen das bisher Erörterte noch deutlicher und specieller, wenn wir insbesondere auf die Grundkräfte der Substanzen einen Blick werfen. Da jede Substanz nothwendig thätige Einheit von Vielem ist, was wir als Bestimmungen, Momente und Theile der Substanz unterscheiden, so müssen wir in jede Substanz, für sich betrachtet, zwei reflexive Grundkräfte setzen: die Selbstunterscheidungs- und die Selbsteinigungskraft. Fortwährend unterscheiden die Substanzen sich in sich und setzen zugleich ihre Unterschiede fortwährend als eine Einheit oder beziehen sich selbst positiv auf sich selbst; dies ist ihr reflexives, perennirendes Leben oder ihr Leben, rein in sich, in der Reflexion auf sich betrachtet. Durch die beiden genannten Grundkräfte entfalten nun die Selbstwesen ihr ideelles, raumfreies Leben immer höher und höher, bis es seinen Höhepunkt im Selbstbewußtseyn erreicht, worin die Substanz zugleich sich von sich und alle ihre Bestimmungen von einander unterscheidet und sich selbst als mit sich identisch und als Einheitspunkt, als das identische Subjekt aller seiner Bestimmungen erfaßt. Aber dieselben Grundkräfte sind zugleich in ihrer niedersten Erscheinungsform unmittelbar physisch wirkende Kräfte, und insofern Momente des Begriffs der Materie. Die Materie enthält die beiden Momente der Discretion und der Continuität, sofern sie ausgedehnt ist. Da nun diese beiden Momente in der Substanz nur als lebendige zu denken sind, so sind alle Grundstoffe, alle diejenigen Stoffe, welche von dem Begriffe der Substanzen gar nicht getrennt werden können, welche das unverlierbare, unzerstörbare und unentäußerbare materielle Seyn der Substanzen ausmachen, nur zu begreifen als das raumbestimmte Daseyn der Kräfte der Discretion und der Continuität. Würde den Selbstwesen nicht die Kraft der Unterscheidung, des Auseinanderhaltens der Theilchen, aus denen ihr Grundstoff besteht, zukommen, so könnten sie keine Ausdehnung, keine Ausbreitung

im Raume haben; denn die Ausdehnung ist nichts Passives, sondern ein aktives Sichausbreiten, Auseinanderhalten der Theilchen. Umgekehrt käme den Selbstwesen nicht die Kraft der positiven Beziehung aller Theile auf sich als Einheit zu, so könnten diese Theile nicht stetig verbunden seyn.

Als die Grundbestimmung der Materie haben wir ihre Ausdehnung kennen gelernt, und sie ist nunmehr abgeleitet aus den immanenten Grundkräften der Substanzen. Ausdehnung ist beides in Einem: Auseinanderhalten, Auseinanderziehen der Theilchen und doch Cohäsion derselben. Man könnte sagen, das Auseinanderhalten der Theilchen setze das Seyn der Theilchen schon voraus, und darum sey aus der Selbstunterscheidungs- und Einigungs- (Cohäsions-) Kraft der Substanzen das Seyn der Materie nicht erklärt. Wir erkennen die Wahrheit dieses Einwands vollkommen an; wir wollen selbst nicht ein Werden der Materie aus der Kraft erklären, weil es kein solches Werden gibt. Aber wir sagen: die Materie selbst und ihre Theilchen sind thätig, lebendig; sie wird nicht aus den genannten Kräften, sondern sie ist das raumbestimmte Sichunterscheiden und Sicheinigen selbst. Weil diese beiden Thätigkeiten nur Momente Einer Thätigkeit, der Ausdehnung, sind, so kann man beide auch als Eine Grundkraft der Materie, die aber ihr Wesen selbst ist, nämlich als Ausdehnungs-, Expansivkraft bezeichnen, und in der That ist ja jedes Wesen, auch jedes materielle Atom, in sich eine Einheit, also auch Ein Kraftwesen; nur muß man dann nicht vergessen, daß in der Einen Expansivkraft die angegebenen beiden Momente (Kräfte) zu unterscheiden sind.

Wenn es nun nur Eine Materie in dem unendlichen Weltraum gäbe (und die Möglichkeit einer solchen Annahme ist doch zu denken, da sie wenigstens durchaus keinen nachweisbaren logischen Widerspruch enthält), so wäre mit den beiden reflexiven Grundkräften das Wesen der Materie vollständig begriffen, und dies eben beweist, daß die Expansivkraft mit ihren beiden Momenten das Grundwesen der Materie selber ist. Die

reine Materie ist die reine, stetige, gleichartige Expansion im unendlichen Raume, und diese Expansion ist zugleich lautere Kraft. Allein die reine Materie ist vermöge des ewigen Akts, durch welchen die Welt geworden, in eine unermeßliche Vielheit besonderer Materien, Atome und Körper übergegangen, und es sind daher von den reflexiven Grundkräften, vermöge deren jedes Atom an sich ist, was es ist, noch zwei transeunte, auf ihr transuentes Verhältniß zu andren Atomen und Stoffen sich beziehende, den Substanzen einwohnende Grundkräfte zu unterscheiden. Bethätigt sich nämlich fortwährend jede Substanz, wie wir gesehen haben, auf positive Weise als Einheit mit sich, so muß sie darin zugleich die Kraft der Selbstunterscheidung von andern Substanzen haben, und sind doch dabei alle Substanzen schon insofern, als sie an dem Einen allgemeinen Seyn Theil haben, relativ mit einander identisch, so muß ihnen auch die Kraft, das Streben der Einigung mit anderen Substanzen zukommen. In den höhern Substanzen entwickeln sich diese Strebungen einerseits als Selbstgefühl, Freiheitstrieb u. drgl., andererseits als Gemeingefühl, Liebe u. s. w.; aber als unmittelbar physische, materiell wirkende Kräfte sind sie die sog. Widerstands- oder Repulsivkraft und die Anziehungs- oder Attraktivkraft der Materie.

Wir wollen natürlich mit der Zusammenstellung der höhern, seelischen oder geistigen, und der physischen Kräfte nicht ihre Einerleiheit ausdrücken, sondern nur dies sagen, daß beide verschiedene Formen oder Entwicklungsstufen derselben Grundbestrebungen der Substanzen seyen. Umgekehrt sind die Anziehungs- und Widerstandskraft so wenig, wie die Expansivkraft, rein materielle Kräfte; in der Anziehung der Stoffe unter einander offenbart sich vielmehr, wie oben gezeigt worden, eine relativ raumfreie, immaterielle Potenz. Aber sie sind doch zugleich unmittelbar physisch wirkende Kräfte, und insofern vom Begriffe der Materie in ihrer Sonderung in viele Stoffe gar nicht zu trennen. Während vermöge der reflexiven Grundkräfte, der Selbstunterscheidungs- und Cohäsionskraft, jedes Atom ist, was es an sich, in seiner

reflexiven Beziehnng auf sich betrachtet, ist, entstehen durch das Wirken der beiden transeunten Kräfte die Körper. Denn je nach ihrer eigenthümlichen Natur wirken die Urstoffe (Atome) auf das mannichfaltigste zusammen, indem einige sich abstoßen, andere sich wechselseitig anziehen und zu Körpern (individuellen und Weltkörpern) verbinden. Aber auch jeder Körper übt wiederum, nachdem er durch die Anziehungskraft seiner Theilchen (Atome) Ein Ganzes geworden, eine Widerstandskraft gegen andere Körper aus, indem er gegen ihr Eindringen in seinen Raum Widerstand leistet, und hinwiederum sind alle Atome, obgleich sie in ihm zu Einem Ganzen verbunden, doch schwerlich absolut identisch, sondern ihre Repulsivkraft, die sie noch fortwährend üben, ist nur von der Einigungskraft beherrscht.

Setzen wir nun die gegebene Welt, also die Verschiedenheit von Stoffen und Körpern voraus, so müssen wir allerdings die Widerstands- (Repulsiv-) Kraft als eine jedem Stoff grundwesentliche Eigenschaft bezeichnen. Allein anders gestaltet sich die Sache, wenn man nur das allgemeine Wesen der Materie, noch abgesehen von ihren Besonderungen in einzelne Stoffe, betrachtet. Die Materie als solche, sie als allgemeine betrachtet, ist reine Expansion im Raume. Erst wenn wir die Materie als besondert ansehen, ist ihr die Widerstandskraft, durch welche sie eben immer ihren besondern Raum behauptet, wesentlich; sie ist also eine transeunte Eigenschaft derselben, und überdies eine solche, welche nicht ohne die Anziehungskraft als ihre Ergänzung zu denken ist. In manchen Stoffen, wie z. B., im Kohlenstoff, welcher mit wahrer Gier andre an sich zu ziehen und mit ihnen seine innere Leerheit auszufüllen strebt (Snell, philosoph. Betrachtungen der Natur S. 145), ist die Anziehungskraft vorherrschend.

Kant behauptet in s. metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaften bekanntlich, die Materie sey das Bewegliche, sofern es einen Raum erfülle; einen Raum erfüllen, heiße aber, allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in denselben Raum einzudringen strebe. Die Materie erfülle also einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine

besondere bewegende Kraft, nämlich durch die Widerstandskraft als die Ursache der Bewegung in einer der Bewegung der Körper, welche in die Materie einzudringen streben, entgegengesetzten Richtung. Nun aber — fährt er fort — würde die Materie durch ihre Repulsivkraft, welche den Grund ihrer Undurchdringlichkeit enthalte, allein, also wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, innerhalb keiner Grenzen der Ausdehnung gehalten seyn, d. h. sich in's Unendliche zerstreuen, und in keinem anzugebenden Raum würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen seyn. Es erfordere also alle Materie zu ihrer Existenz Kräfte, die der ausdehnenden entgegengesetzt seyen, d. h. zusammendrückende, anziehende Kräfte. So weit Kant. So groß nun überhaupt das philosophische Verdienst Kant's deßwegen ist, weil er die dynamische Auffassung der Materie zuerst mit Bestimmtheit geltend machte oder wenigstens erneuerte, und so gewiß er darin Recht hat, daß er, um die Materie zu begreifen, zu der Widerstandskraft noch eine zweite, die Anziehungskraft, postulirte: so sehr leidet doch auch seine Theorie an dem Mangel, daß er die Materie aus den transeunten Grundkräften der Substanzen, welche das Seyn derselben, das der Materie bereits voraussetzen, abzuleiten versuchte. Wie wir schon gezeigt haben, so hätte, gesetzt es gäbe nur Eine stetig den Weltraum erfüllende Materie, sie weder andere Körper, die in ihren Raum einzudringen strebten, zu repelliren, noch auch solche anzuziehen, die Materie selbst aber existirte dennoch. Es ist auch ganz falsch und eine bloße Erschleichung, wenn Kant in den angeführten Worten die Repulsivkraft ohne weiteres die ausdehnende nennt. Die Widerstandskraft gegen fremde Körper ist nicht die ausdehnende Kraft selbst, sondern nur diejenige, durch welche eine besondere, schon ausgedehnte Substanz andre Körper von dem Umfang ihrer Ausdehnung ausschließt. In gleicher Weise irrig ist die Behauptung Kant's, daß in Folge des bloßen Wirkens der Repulsivkraft keine anzugebende Quantität Materie in irgend einem anzugebenden Raum anzutreffen wäre. Die bloße Repulsivkraft könnte die ma-

teriellen Substanzen nur immer weiter von einander entfernen, nicht aber die Qualität ihrer Materie vermindern.

Aus den bisherigen Betrachtungen über das Verhältniß des Materiellen und Immateriellen erhellt nun von selbst, daß sich keine Substanz, kein selbständiges Wesen denken läßt, das nicht zugleich materiell und immateriell wäre. So weit unsre Wahrnehmung und Beobachtung reicht, treffen wir nur auf Substanzen, die beides in Einem sind: materiell und immateriell, und eine blos geistige Substanz findet sich in dem ganzen Gebiete unsrer Erfahrung so wenig, als eine blos materielle. Es erweckt aber überall den gerechten Verdacht bloßer Fiktion, wenn man das Seyn von Wesen annimmt, deren Natur alle Analogie der Erfahrung gegen sich hat. Hier im vorliegenden Falle bestätigt überdieß der Begriff vollkommen, was die Erfahrung als thatsächlich aufzeigt. Eine rein geistige Substanz wäre etwas rein Intensives ohne alle Extension, und eine rein materielle Substanz etwas rein Extensives ohne alle Intensität. Aber das Intensive ist, wie gezeigt, nur das Insichseyn, die Concentration des Extensiven, und das Extensive nur das räumliche Erscheinen des Intensiven. Jeder Körper erweist in seinen materiell wirkenden Kräften der Cohäsion, Repulsion und Attraktion doch zugleich eine ideelle, über die Raumschranke der Atome und Stoffe hinauswirkende Natur, und jeder Geist muß, um im Raume da zu seyn, auch irgendwie eine gewisse Leiblichkeit an sich haben.

Obgleich nun aber das Materielle und Immaterielle gleich nothwendige Momente des Substanzbegriffs sind, so sind sie doch nicht von gleichem Werth. Der Idealrealismus erkennt gleichfalls beide als gleich nothwendige Momente des Substanzbegriffs an, schreibt aber dem Materiellen den höhern Werth gegenüber dem Immateriellen zu, indem er letzteres als das blos Accidentielle, die Materie als das eigentliche Grundwesen setzt, und darum wird er immer noch zum Materialismus im weitern Sinn des Worts gerechnet. Allem Bisherigen zufolge jedoch müssen wir der gegentheiligen Ansicht beipflichten. Ist, wie wir gesehen haben S. 271 u. ff., das Immaterielle das Innere in

den Substanzen, das allbeherrschende Centrum derselben, und ist das Leibliche dagegen nur das bestimmtwerdende Medium des räumlichen Daseyns und Wirkens des Immateriellen, so kommt letzterem unstreitig die höhere Dignität zu; in ihm liegt der Grund der Selbstheit, des wahrhaft Substanziellen der Dinge, und nur das Immaterielle ist der innerste Quell des Lebens, der Selbstbewegung und der Selbständigkeit der Substanzen. Daß daher das Materielle und Immaterielle gleich nothwendige Momente des Substanzbegriffs, jedoch von ungleichem Werth seyen, und das Immaterielle das Höhere in den Substanzen, den Quell ihrer Spontaneität und Selbstheit ausmache: dies ist die Grundlehre des Realidealismus, durch welche er sich von allen andern Theorien, dem Materialismus, Idealismus, Dualismus und Idealrealismus, wesentlich unterscheidet.

Recensionen.

Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindner'schen Vertheidigung Schopenhauer's, so wie zur Ergänzung der Schrift: „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt" von Wilhelm Gwinner. Leipzig: F. A. Brokhaus. 1863. 91 S. 8.

Nach dem Tode Schopenhauer's erschien im Jahre 1862 Wilhelm Gwinner's Schrift: „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre." Sie fand vielfache Theilnahme und Anerkennung. Gegen sie traten Schopenhauer's Gegner, noch mehr aber auch zwei Freunde desselben in einem Gesellschaftswerke, Julius Frauenstädt und Ernst Otto Lindner, auf, letztere mit einer viel größern Schärfe, als die ersten. Die trostlose, zur Genüge bekannte Philosophie Schopenhauer's, welche sich wohl schwerlich jemals einen Boden in deutschen Gemüthern gründen wird, war es wohl weniger, als der Charakter dieses barocken Denkers, zu dessen Ehrenrettung die Freunde auftreten zu müssen glaubten. Die grenzenlose Anmaßung und

Selbstsucht, die alle Grenzen des Anstandes und der Schicklichkeit überschreitende Geringschätzung und Verachtung der bedeutendsten Philosophen unserer Zeit, die Gleichgültigkeit bei den Schicksalen Anderer, die einseitige und verkehrte Anschauung der Menschheit und ihrer Geschichte sprechen deutlich genug aus Schopenhauer's Schriften und bedürfen keines Commentars. Die Quelle aller seiner Fehler ist ein gelehrter Egoismus oder Hochmuth, wie er wohl kaum zum zweitenmale vorkommen dürfte. Wenn sich aber auch einzelne Streiflichter zu diesem Bilde in der Gwinnerschen Darstellung finden, so ist dieselbe entschieden, was die wissenschaftliche Leistung und Persönlichkeit Schopenhauer's betrifft, in einem Lichte durchgeführt, welches in diesem Philosophen überall das wirklich Anerkennenswerthe gehörig hervorhebt, ohne in eine einer wahren Charakteristik zu nahe tretende Lobhudelei auszuarten. Man gewinnt ein Bild von dem Philosophen, wie er war, von seiner ganzen Persönlichkeit, von der Licht- und Schattenseite und wird mit um so zuverlässigerem Vertrauen die Schilderung des Lichtes annehmen, als man auch den zum Wesen Schopenhauer's gehörenden Schatten nicht übersieht. An eine erschöpfende Darstellung der längst ausführlich behandelten Philosophie dachte der Verf. der Schrift nicht und Anlage und Form derselben ließen solches in keiner Weise erwarten. Es ist daher wohl übereilt zu nennen, daß die Freunde Schopenhauer's, Frauenstädt und Lindner, in einer Weise gegen die Gwinnersche Schrift zu Felde zogen, von welcher ihr 762 Seiten starkes Gesellschaftsbuch genügendes Zeugniß ablegt. Sie haben dadurch weder sich, noch ihrem verstorbenen Freunde genützt, wenn sie gleich — aus des letzteren bisher ungedrucktem Nachlasse — interessante Beiträge zur Charakteristik desselben geliefert und dadurch bewiesen haben, daß die von Gwinner angedeuteten Schattenpartien in dem Bilde Schopenhauer's nur zu gewiß vorhanden waren. Denn man kann einen Charakter nicht zuverlässiger schildern, als aus dessen eigenen Worten und Thaten. Von beiden Seiten zeigen sich, wie dieses in polemischen Schriften gewöhnlich

der Fall ist, unerquickliche Persönlichkeiten. Gwinner benutzt eine Aeußerung Schopenhauer's, um Frauenstädt den „Erzevangelisten" und Lindner den „doctor indefagitabilis" nach Schopenhauer's Ausdruck selbst zu nennen, von ihren „Schnurren" zu sprechen u. s. w. Er wird natürlich dazu durch die unbegründeten Vorwürfe veranlaßt, welche ihm in dem Frauenstädt-Lindner'schen Buche gemacht werden. Man wirft ihm in diesem vor, er habe ein „Geheimbuch Schopenhauer's vernichtet." Gwinner versichert, er habe die Vernichtung der nur Persönliches enthaltenden Blätter nach dem ausdrücklichen Willen des letztern vorgenommen. Frauenstädt tritt dagegen auf. Er findet diese Bestimmung Schopenhauer's „sehr seltsam," S. habe sich gegen ihn nur dahin geäußert, „daß diese Aufzeichnungen vor seinem Tode durchaus nicht gedruckt werden könnten." Es wird von Frauenstädt dieser mit Schopenhauer's Charakter nicht übereinstimmende letzte Wille geradezu bezweifelt. Gwinner konnte solche Aeußerungen doch wohl nur als Verdächtigungen und indirecte Anklagen nehmen. Die Vertheidigung war geboten, und es wird kein Unbefangener daran zweifeln, daß sie ihm vollständig gelungen ist. Nicht nur wird aus der Geschichte und Beschaffenheit dieses so genannten Geheimbuches nachgewiesen, daß es für Niemanden, als für Schopenhauer, Interesse hatte und daß letzterer die Vernichtung wünschen mußte; sondern es werden auch Stellen aus Briefen von Freunden angeführt, aus welchen sonnenklar hervorgeht, daß S. die Vernichtung wirklich wünschte.

Becker schreibt am 10. Mai 1863 an Gwinner: „Die Beschuldigung, daß Sie das εἰς ἑαυτον (so waren die fraglichen Blätter überschrieben) eigenmächtig vernichtet hätten, ist eine sehr gehässige und sehr unbegründete, da ich aus Schopenhauer's Munde selbst weiß, daß er die Vernichtung wünschte" (S. 10.). Herr Gwinner war darum gewiß in seinem Rechte, gegen solche Vorwürfe aufzutreten. Aber gewiß war es nicht nöthig, sich über „die Delicatesse des doctor indefatigabilis" und die „pudicitia des Erzevangelisten" höhnisch auszulassen

(S. 13.). Eine ernste Vertheidigung ist immer mehr am Platze, als eine spöttische und persönlich verletzende.

Schopenhauer äußerte sich über seine Correspondenz mit Becker, daß er eine „Vervielfältigung derselben nicht gerne sehe und ihren Druck nicht wünsche," da es „ohne Vorbedacht und Sorgfalt hiugeworfene Briefe" seyen, und daß man „daran wahrlich nicht viel verliere." Gwinner fügt S. 32. bei, daß sich Schopenhauer „ganz in demselben Sinne in Bezug auf alle seine Briefe ausgesprochen habe." Dennoch sind Briefe, auf die Ansichten ihres Verfassers in Lehre und Leben ein geeignetes Licht zu werfen, häufig geeignet. Die Veröffentlichung der Correspondenz eines Schriftstellers ist daher gewiß nicht unbedingt zu tadeln, sondern erscheint oft als sehr dankenswerth. Doch muß eine solche dann um so mehr mit Auswahl geschehen, wenn der persönliche Charakter des Urhebers selbst, sogar sein Wille dieses zu gebieten scheint. Die Streiflichter, welche durch die Veröffentlichung des Schopenhauer'schen Briefwechsels gewonnen werden, sind aber weder für den Charakter des Philosophen, noch für dessen Freunde vortheilhaft. D. Frauenstädt meint, daß man aus seinen „Memorabilien und den auf diese folgenden Briefen ersehen werde, daß sein Verhältniß zu Schopenhauer denn doch ein Mehreres zu bedeuten hatte, daß es nämlich „eines jener edeln und fruchtbringenden Freundschaftsverhältnisse war, wie sie jetzt nur noch selten existiren" (S. 34.). Nun schreibt aber Schopenhauer (1853) in seinen von Frauenstädt veröffentlichten Briefen: „Ich muß, mein werther Freund, mir alle Ihre vielen und großen Verdienste um die Verkündigung meiner Philosophie vergegenwärtigen, um nur nicht außer aller Geduld und Fassung zu gerathen bei Ihrem letzten Briefe. Das Aergste ist, daß ich sehen muß, wie die schöne Zeit und Mühe, die ich an Beantwortung Ihrer zwei vorhergegangenen Briefe gewendet hatte, ganz verloren ist, indem von allem, was ich gesagt, was ich citirt habe, gar keine Notiz genommen wird, um nur ungestört fortfahren zu können in jener wahren Begeisterung von Absurdität;" und: „Wollen

Sie Ihre Skepsis vor's Publikum bringen, um zu zeigen, daß Sie meine Philosophie gepriesen haben, ohne sie zu verstehen, so kann ich Ihnen dieses so wenig verwehren, als anrathen. Nur mir kommen Sie nicht mehr damit: ich bin es müde, mich über Mißverständnisse und Mißdeutungen zu ärgern und den Augiasstall auszumisten, kann meine edle Zeit besser anwenden, sende daher Ihre Commentarien ungelesen zurück, und bitte ernstlich, mich mit allen fernern Scrupeln und Bedenken zu verschonen." Im Jahre 1855: „Ueberhaupt sollten Sie nie vergessen, daß Ihr Hauptverdienst um Philosophie und Literatur, welches bleiben, vielleicht selbst Ihren Namen perpetuiren wird, dies ist, daß Sie zuerst mit großem Nachdruck und seltener Beharrlichkeit meiner Philosophie Eingang verschafft haben, was Dorguth vor Ihnen vergeblich versucht hat. Sie haben dadurch nicht blos um mich, sondern um diese Generation sich verdient gemacht. Das sollten Sie festhalten und nie aus dem Charakter fallen, dem eines treuen Erzevangelisten" (S. 36. u. 47.). Im Jahre 1856 schrieb Schopenhauer an Frauenstädt: „Geh' er nur grad, in's Teufels Namen, sonst blas' ich ihm sein Flackerleben aus! Ich will, daß Sie mir Ehre machen und nicht das Gegentheil: möge es nie dahin kommen, daß ich sagen müßte, was Voltaire dem Spinoza in den Mund legt: J'ai de plats écoliers et de mauvais critiques" (S. 40, u. 41.). Kann eine solche Correspondenz den Beleg für ein „edles und fruchtbringendes Freundschaftsverhältniß" der beiden Briefschreiber liefern?

Frauenstädt und Lindner tadeln, daß Vieles in der Gwinner'schen Schrift zur Herabsetzung des Schopenhauer'schen Charakters mitgetheilt werde, sie tadeln, daß Gwinner in seiner Darstellung bis zum Eckel das von Schopenhauer gebrauchte Wort: bipedes wiederhole, während sie selbst in den von ihnen (doch wohl zur Rechtfertigung gegen Gwinner) veröffentlichten Briefen Schopenhauer's von diesem Ausdrücke, wie „Kröten- und Otterngezücht," „Hundsfötter," „Schufte,"

„Lumpen," „Strohköpfe," nichtswürdige Obscuranten" u. s. w. anführen (S. 51). In dem Frauenstädt-Lindnerschen Buche wird dem Herrn D. Gwinner der Vorwurf gemacht, daß er den Schopenhauer als einen „völlig gefühllosen Egoisten," „voll lächerlichsten Hochmuths und eitelster Selbstüberschätzung" u. s. w. hinstelle, während von eben denselben Stellen aus Schopenhauer's durch Frauenstädt veröffentlichten Briefen mitgetheilt werden, wie 1843 an Brockhaus: „Es handelt sich in der That darum, ein Werk in die Welt zu setzen (den zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung"), dessen Werth und Wichtigkeit so groß ist, daß ich selbst Ihnen, dem Verleger gegenüber, solche nicht auszusprechen wage, weil Sie mir nicht glauben können"; und: „Die große Seifenblase der Fichte-, Schelling-Hegel'schen Philosophie ist so eben im endlichen Platzen begriffen, dabei ist das Bedürfniß nach Philosophie größer als jemals: man wird sich jetzt nach soliderer Nahrung umsehen und die ist allein bei mir, dem Verkannten, zu finden, weil ich der einzige bin, der blos aus innerem Berufe gearbeitet hat;" und: „Ich habe den Schleier der Wahrheit tiefer gelüftet, als irgend ein Sterblicher vor mir. Aber den will ich sehen, der sich rühmen kann, eine elendere Zeitgenossenschaft gehabt zu haben, als ich" (S. 79). Wenn in der Gwinner'schen Schrift bemerkt wird, daß Schopenhauer's Denken im religiösen Gebiete verhältnißmäßig mangelhaft ausgebildet geblieben sey, so finden sich dagegen in dem Frauenstädt-Lindner'schen Buche Stellen, wie: „Aber die Juden sind das ausgewählte Volk Gottes. — Mag seyn; aber der Geschmack ist verschieden: mein auserwähltes Volk sind sie nicht. Quid multa? Die Juden sind das ausgewählte Volk ihres Gottes, und er ist der auserwählte Gott seines Volkes: und das geht weiter niemanden an." „Der liebe Gott, in seiner Weisheit voraussehend, daß sein auserwähltes Volk in alle Welt zerstreut werden würde, gab dessen Mitgliedern einen specifischen Geruch, daran er sie

überall erkennen und herausfinden könnte, den foetor judaicus“ u. s. w. (S. 80.).

Wenn Frauenstädt in dem Verhältnisse Schopenhauer's zu seiner Mutter und Schwester keinen Mangel an Pietät finden will, erzählt er, wie der letztere ihm für die Mittheilung eines geringschätzigen Urtheils Anselm Feuerbach's über Johanna und Adele Schopenhauer, welches die erstere (also die Mutter) gemüth- und seelenlos nennt, mit den Worten dankt: „Die Charakteristik ist nur gar zu treffend. Habe, Gott verzeih mir's, lachen müssen“ (S. 81).

Man wirft D. Gwinner zweierlei mit Unrecht vor, daß er sich nicht zu jener Philosophie bekenne, welche alle Räthsel der Welt und des Menschen mit einem blind wirkenden Willen lösen will, den zu tödten das größte Verdienst wäre, wenn man nämlich könnte, die in der ganzen Geschichte der Menschheit nur ein Chaos von Unsinn, Gemeinheit und Schlechtigkeit und auch keine Spur von Fortschritt erblickt, die über die Idee eines sich abtötdenden, leidenden Buddhaismus nicht hinauskommt und in China das Recept für Menschenheiligung und Beglückung sucht, deren höchstes und erhabenstes Ziel der Untergang in Nichts ist, und daß er dabei dennoch die Ursprünglichkeit und eigenthümliche Stellung Schopenhauer's erkennt, daß er endlich in diesem Charakter bei aller Anerkennung Blößen aufdeckt, ohne deren Berührung man nimmer ein ungefälschtes und naturgetreues Bild dieses sonderbaren Philosophen erhalten würde. In welch' großem Rechte er dabei war, zeigt das von Frauenstädt und Lindner herausgegebene Buch, welches aus Schopenhauer's Nachlasse weit mehr Blößen aufdeckt, als dieses irgendwie in Gwinner's Charakteristik geschehen ist.

v. Reichlin-Meldegg.

Spinoza. Sein Lebensbild und seine Philosophie. Inauguraldissertation von J. B. Lehmanns aus Nimwegen. Würzburg. A. Strubers Buchhandlung. 1864. VI u. 127 S. gr. 8.

Die erste Abtheilung dieser zur Erlangung der philo-

sophischen Doctorwürde geschriebenen Schrift enthält das Lebensbild, die zweite die Philosophie Spinoza's.

Die erste Abtheilung (Lebensbild) handelt in vier Abschnitten 1) vom äußern Lebensgang (Einleitendes, Geburt und Erziehung, Abfall vom Judenthum, weitere Lebensereignisse und Tod), 2) vom Einfluß einiger Momente aus dem Leben Spinoza's auf das Entstehen seiner Philosophie (Spinoza's Liebe, Orientalismus und Occidentalismus in ihm, wissenschaftlicher Geist seines Jahrhunderts, politische Zeitlage), 3) von Spinoza's Charakter (Einleitung, Vorzüge, Vergleichung des Spinozaschen Tugendideals mit dem Maimonideischen, Hauptmangel Spinoza's, Einiges über seinen Bann, sein Verfahren gegen das Judenthum, gegen Maimonides, Vergleich mit Ibn Esra, Erwiederung auf Angriffe gegen Spinoza, Schlußbetrachtung), 4) von Spinoza's schriftstellerischer Thätigkeit (allgemeine Betrachtung, Werke).

Die zweite Abtheilung (Spinoza's Philosophie) umfaßt nach einem Vorwort und einem Ueberblick der bisherigen Literatur über die Spinozasche Philosophie in drei Abschnitten 1) die Lehre der Substanz (besser: von der Substanz), 2) die Lehre des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen (richtiger: von dem Verhältnisse), 3) Spinoza's Verwerfung der Teleologie. Die erste Beilage giebt J. H. Löwe's Aeußerung über Spinoza's Gottesbegriff, die zweite den spinozaschen und den jüdischen Gottesbegriff. Das Ganze schließt ein Nachwort.

Dem Herrn Verf. scheinen, was zuerst das Lebensbild betrifft, mehrere Züge, hauptsächlich im Charakter Spinoza's „nicht in das gehörige Licht gestellt." Schon das Vorwort indeß erregt ein gewisses Bedenken gegen das neue Licht, in welches der berühmte Philosoph gestellt werden soll. Spinoza selbst kam es, heißt es im Vorwort S. 2., „ungeachtet der gerühmten Resignation, die seine Lehre predigt, als ein schlagender Beweis vor, wie schwer es ihm ward, sich seiner Selbst-

heit zu entäußern, wenn es sich handelte um die Beurtheilung von Personen und Gegenständen, die mit seiner Anschauung und Auffassung in Widerspruch kamen. Bei der Untersuchung dieser Seite des Charakters von Spinoza hat der Umstand, daß wir uns vorzüglich für jüdische Theologie ausbildeten, in mehreren Punkten uns zu Resultaten geführt, die den meisten der übrigen Darstellern wohl ferner gelegen seyn dürften. Im Uebrigen strebten wir bei der Schilderung des Lebens und Charakters nach Unparteilichkeit; kein Haß hat uns geleitet gegen den Juden, der abtrünnig ward von dem Glauben seiner Väter, aber auch kein Stolz auf einen Namen, welcher der Ruhm unseres Vaterlandes geworden; wo wir Großes gesehen, haben wir es gern gelobt, wo der objective Thatbestand eine andere Ansicht bei uns hervorrief, haben wir auch dieser Worte verliehen, wo wir Angriffe gesehen, die uns unbegründet schienen, haben wir das Grundlose nachzuweisen versucht. Ernst beseelte uns und Liebe zur Wahrheit."

Für's Erste kann die Resignation einer Lehre unmöglich den Denker zur Passivität in der Wissenschaft bestimmen. Der philosophische Denker kann sich seiner Selbstheit nicht so entäußern, daß er Angriffe auf seine Gottes- und Weltanschauung ruhig hinnimmt, und daß ihn das Irrthümliche so wenig als das Wahre afficirt. Bei Personen und Gegenständen ist das Sachliche der Lehre wohl von dem rein Persönlichen, das mit der Lehre in keinem Zusammenhang steht, zu unterscheiden. Man kann mit Spinoza Resignation lehren und dennoch, von Liebe zur Wahrheit geleitet, mit Entschiedenheit gegen das Irrthümliche und Verkehrte in Personen und Gegenständen auftreten, weil man die Wissenschaft von den persönlichen Interessen des Tages oder politischer und religiöser Kasten zu trennen versteht. Der schon im Vorwort angedeutete Widerspruch von Spinoza's Anschauung und Auffassung der Personen und Gegenstände mit seiner „gerühmten Resignation" erscheint dem Ref. als überflüssig, da bei einer objectiven Darstellung des Lebens dieses Philosophen die Resultate sich durch die Darstellung selbst ergeben

müssen. Ein zweites Bedenken erregt dieses Vorwort, indem der Hr. Verf. in der Untersuchung dieser Seite des Charakters in mehreren Punkten dadurch zu andern Resultaten gelangen will, daß er sich „vorzüglich für jüdische Theologie ausbildete." Bei der Beurtheilung des Charakters darf, wenn der Standpunkt ein objectiver, wissenschaftlicher seyn soll, kein jüdisch-theologischer, überhaupt kein theologisch-confessioneller entscheiden. Nach dem Ermessen des Ref. haben die christlichen Philosophen den Einfluß der christlichen Theologie weder in Beurtheilung des Lebens noch der Lehre Spinoza's vorwalten lassen. War doch Spinoza selbst von dem Augenblicke an, wo er zu philosophiren begann, weder Jude noch Christ. Auch scheint es bei einer wissenschaftlichen Entwickelung überflüssig zu bemerken, daß ihre Abfassung nicht der „Haß" gegen den Juden leitete, der „abtrünnig ward von dem Glauben seiner Väter." Auch dieser Ausdruck zeigt deutlich eine Vorliebe für den jüdischen Glauben, der keinerlei Einfluß auf die Beurtheilung des wissenschaftlichen, am allerwenigsten aber des sittlichen Charakters eines Menschen haben darf. Spinoza's Glaube war, wenn er Jude war, nicht deshalb besser, weil er der Glaube „seiner Väter" war. Der reine Monotheismus des Judenthums ist bekanntlich so sehr durch das talmudistische Gesetz verquickt und verdorben, daß die im Romanismus herrschende Lehre vom opus operatum, die die Sittlichkeit im höchsten Grade gefährdend erscheinen muß, nirgends mehr als im Judenthum ausgebildet erscheint. Spinoza ward „nicht abtrünnig," wie S. 2. gesagt wird, vom „Glauben seiner Väter;" sondern seine Väter oder vielmehr die Rabbiner mit ihrer starren, zelotischen Talmuds-Dogmatik haben ihn aus der Kirche gestoßen. Er fiel ab, wie jeder Denker von der Kirche abfällt, wenn ihr Scholasticismus seine Ueberzeugungstreue verflucht und das freie Forschen der Wissenschaft als eine Sünde gegen den heiligen Geist erklärt. Nach dem pluralis excellentiae, der in einer Anfangsschrift wohl kaum zu rechtfertigen ist, wie „wir" „unser" u. s. w. könnte man glauben, daß damit nicht der indivi-

duelle Standpunkt des Herrn Verf., sondern derjenigen bezeichnet werden soll, welche sich „vorzüglich für jüdische Theologie ausbildeten."

Diese Bemerkungen sollen übrigens der wirklich verdienstlichen Arbeit des Hrn. Verf. keinen Abbruch thun, da sie viele interessante Beiträge zu dem von ihr behandelten Gegenstande liefert. Was das Leben und die Schriften Spinoza's betrifft, ist besonders van Vloten: Baruch d'Espinosa zyn Leven en Schriften, Amsterdam, Fred. Muller, 1862 benutzt. Spinoza genoß gründlichen Unterricht in der jüdischen Religionslehre. Außer der hebräischen, rabbinischen und niederländischen Sprache lernte er spanisch. Mit Recht macht der Hr. Verf. gegen Foucher de Careil geltend, daß aus dem Schreibfehler automa anstatt automatum Spinoza's Unkenntniß des Griechischen nicht gefolgert werden kann. Wenn vom Abfalle Spinoza's vom Judenthum gesprochen wird, wird die Bemerkung beigefügt, es lasse sich schwer ermitteln, wann „die ersten irreligiösen Keime" in seinen Geist gestreut wurden. Solche Keime, die den Menschen zum Zweifel an ein auf Auctoritätsglauben und Ueberlieferung gebautes Religionsbekenntniß treiben, dürfen keineswegs „irreligiös" genannt werden. Sie stammen aus dem Streben nach Wahrheit, aus dem Drange, auch in Sachen der Religion durch eigenes Denken Ueberzeugung zu gewinnen. Ein solches Streben aber ist gerade ein religiöses und dieses religiöse Streben darf nicht mit der Anhänglichkeit an ein ererbtes Religionsbekenntniß verwechselt werden. Man kann auch aus Religion eine so genannte Religion (Confession) verlassen. Refer. muß bezweifeln, ob, wie S. 8. angedeutet wird, Spinoza „für seine theologischen Skrupel, was die meisten Fragen betrifft, bei den Commentatoren und Exegeten, mit denen er so vertraut war, hätte Beruhigung finden können." Man kann, weil Spinoza sich mit den Erklärungen der ihm bekannten jüdischen Commentatoren und Exegeten nicht begnügte, weder den von ihm entschieden ausgesprochenen Satz im tractatus theol. polit. c. 9. bezweifeln, wie der Hr. Verf. thut, daß „ein wie-

derholtes Studium der Offenbarungsbücher" den Glauben dieses Philosophen an den göttlichen Ursprung derselben schwankend machte, noch aus der Verwerfung der Aussprüche jüdischer Commentatoren und Exegeten mit dem Herrn Verf. den Schluß ziehen, „daß Spinoza schon damals jeder Funke von Glauben gemangelt haben muß." Unmöglich läßt sich, wenn man Spinoza's Leben und Schriften mit keinem konfessionellen oder speciell jüdischen Auge betrachtet, dem zweifelnden Jünglinge Spinoza und selbst dem spätern Denker jeder Funke von Religion absprechen. Selbst in seiner Ethik, dem eigentlichen Evangelium seiner Philosophie, weht ein religiöser Geist. Ist doch das Wesen aller Wesen, die einzig wahre Substanz, außer welcher nichts wahrhaft, und in welcher und durch welche Alles existirt und begriffen wird, Gott, und das höchste praktische Ziel aller Philosophie die Liebe zu Gott, aus Erkenntniß seines Wesens hervorgegangen. Spinoza war zur Zeit des gegen ihn ausgesprochenen Bannes nicht mehr in Amsterdam, sondern wohnte schon damals mehrere Stunden entfernt im Dorfe Ouwerkerk. Es ist kein Grund vorhanden, andere Ursachen für Spinoza's Charakter so sehr ehrende Ablehnung seines Rufes nach Heidelberg, als diejenigen anzunehmen, die er selbst in seinem Schreiben (ep. 54.) an Fabricius bezeichnet. Nicht „realistische" Beweggründe, „Körperschwäche" oder das Bewußtseyn der „unangenehmen Stellung eines ungetauften Juden an einer deutschen Universität" bestimmten ihn, den Ruf abzulehnen. Wie treffend und seinen Charakter im schönsten Lichte darstellend sind Spinoza's Worte an Fabricius (ep. 54): Cogito, me nescire, quibus limitibus libertas ista philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam religionem perturbare velle; quippe schismata non tam ex ardenti religionis studio oriuntur, quam ex vario hominum affectu vel contradicendi studio, quo omnia, etsi recte dicta sint, depravare et damnare solent. Ist dies ein „realistischer," ist dies nicht vielmehr der reinste idealistische, echt sittliche Beweggrund? Spinoza kannte die Theologie seiner Zeit als die Negation der Philosophie, da-

her die Ablehnung. Er wohnte vom Jahre 1669 an in Haag. Ein stattlicher Zug begleitete seine Leiche.

S. 17. wird aus der Allgemene Kunst- en Letterbode 1853 S. 172. und Ad B. de Spinoza opera Supplementum S. 289 ff. nachgewiesen, daß Klara Maria van den Ende, welche auf Spinoza's Leben und selbst auf seine Schriften durch die Liebe des Philosophen zu ihr Einfluß gehabt haben soll, 1644 geboren wurde und sich mit Kerckkringk 1670 vermählte. Da Spinoza vor der Excommunication, also 1654 oder 1655 Amsterdam verließ, so kann von einer Liebe zu der damals 11 bis 12jährigen Klara keine Rede seyn, noch viel weniger von dem Unterricht, welchen er bei ihr im Lateinischen genommen haben soll. Die Gründe für das angegebene Geburts- und Vermählungsjahr der Klara van den Ende werden nicht angegeben, sondern nur auf neuere holländische Schriften zum Belege hingewiesen. Aus Aeußerungen Spinoza's in den §§. 3. u. 4. des letzten Abschnittes im tract. polit. kann dessen „Weiberverachtung" eben so wenig bewiesen werden, als man aus seinem Streben, auch „die heiligsten Regungen des Herzens" auf „Definitionen" und „mathematische Formeln" zurückzuführen, was lediglich in der Methode seines Systems (more geometricos) liegt, mit dem Herrn Verf. folgern kann, daß es „schwer falle," unsern Philosophen „jemals in seinem Leben von solchen zärtlichen Empfindungen beherrschen zu lassen" (S. 20.). Wenn man auch nicht mit Prof. van Vloten als Erklärungsgrund des Lebens und der Philosophie Spinoza's die „glänzende Vermählung der semitischen und indogermanischen Raçenverschiedenheiten" bezeichnen will, so möchte Refer. doch nicht mit dem Herrn Verf. der vorliegenden Abhandlung gegen v. Vloten, Lassen und Renan dagegen Zweifel erheben, daß „die charakteristischen Raçenverschiedenheiten in den Geistern der Individuen der verschiedenen Völkerstämme solche divergirende Weltbetrachtungen einzuprägen im Stande sind." Der Einfluß der Raçenverschiedenheit auf religiöse Ansichten und Stimmungen ist eine anerkannte Thatsache und zeigt sich nicht nur hier, sondern im gan-

zen Geistesleben der Völker. Die Religions-, Staaten-, Kunst- und Literaturgeschichte ist der genügende Erweis dieser Thatsache. Eben so verhält es sich auch mit dem vom Herrn Verf. bestrittenen Einflusse des Orientalismus und Occidentalismus; auch wird sich nicht bestreiten lassen, was hier bestritten wird (S. 22.), daß dieser Einfluß auf Geistesgang und Lehre Spinoza's wirkte, wenn gleich größere Geister, wie dieser, von den das Individuum bedingenden Momenten freier als andere sind. Lassen's und Renan's Ansichten über den Unterschied der semitischen und indogermanischen Völker werden durch die von dem Herrn Verf. gemachten Bemerkungen nicht widerlegt (S. 24—27.). Der Hr. Verf. will selbst „den Grundgedanken" nicht beanstanden, daß „Spinoza's Geist von zwei Factoren getragen sey, die mit dem Morgen- und Abendländerthum in gewisser Beziehung stehen" (S. 28.). Daß auch Spinoza, wie jeder Mensch, „ein Sohn seiner Zeit" war wird nicht beanstandet werden können. Es wird sehr richtig gezeigt, daß die Mathematik dem 17 Jahrhundert den wissenschaftlichen Charakter einprägte und daß man „den Reflex der damals exclusiv mathematischen Strömung des Geistes" in Spinoza's Werken wieder finde. Ebenso richtig ist gewiß auch der S. 30. angedeutete Umschwung der Weltanschauung durch die Einflüsse der Astronomie und die Behauptung, daß man sich „das Wiederauftauchen der Gedanken einer endlosen Zeit und eines endlosen Raumes und der damit in Verbindung stehenden pantheistischen Wechselbetrachtungen nicht ohne innern Zusammenhang mit dem Bekanntwerden der kopernikanischen Lehren vorstellen könne (S. 31.). Nicht einverstanden aber kann man mit der Art und Weise seyn, wie der Einfluß der politischen Zeitlage auf Spinoza durchgeführt wird.

Aus Spinoza's Satz (Eth. IV propos. 54 scholium) Terret vulgus, nisi metuat, läßt sich gewiß nicht Ludwig's XIV. absolutistisches Gebahren ableiten, gewiß nicht dieses Fürsten Grundsatz: „Mein Ich, mein Streben, meine Vermehrung, mein Trieb, meine Neigung ist der Staat" (S. 32.). Wenn

auch der „Cultus des Despotismus wirklich die gebildete Welt durchdrungen hatte," was noch sehr zu bezweifeln ist, so hat dieses auf Spinoza's Philosophie gewiß keinen Einfluß geäußert und wir bezweifeln, daß das „berühmte dritte Buch der Ethik den Despotismus und seine Mutter, die Revolution, zum philosophischen System erhoben hat," oder daß Spinoza's Substanz „im Grunde genommen, nichts anderes, als ein blinder Prozeß eines gedankenlosen Chaos" sey. Eben so sehr wird derjenige, welcher in den Geist der Spinozaschen Weltanschauung eingedrungen ist, sich gegen die (S. 32. u. 33.) ausgesprochene Zusammenstellung des Spinozismus mit der französischen Revolution, der „selbstsüchtigen Gewalt der Napoleoniden" und der „Herrschaft der Bajonette unserer Tage" mit den „spinozaschen Ideen," verwahren, und die S. 33. behauptete „tief innere Verwandtschaft" dieser schreienden Gegensätze entschieden zurückweisen. Was hat die Philosophie, welche Gott zu Allem in Allem macht, welche alle Erscheinungen der innern und äußern Welt zu beschränkten Erscheinungen der einen einzig wahren göttlichen Einheit macht, was die Philosophie, deren letztes Ziel Gemüthsruhe in Weisheit und Gottesliebe ist, mit Ludwigs XIV Despotismus, mit der französischen Revolution, mit den Bajonetten der Napoleoniden zu thun? Oder sind die Ideen eines ruhigen, heitern Weisen, dessen höchstes Glück die Erkenntniß der Wahrheit ist, Bajonette? Selbst Napoleon I hat diese „tief innere Verwandtschaft" bestritten, da er in der Zeit des entschiedensten Imperatorismus die idéologie, wie er die Metaphysik nannte, als eine gefährliche Wissenschaft verbot. Auch hat sicher die Inquisition des 16. und 17. Jahrh. nur einen kleinen Einfluß auf Spinoza's negative Richtung in orthodox-theologischen Dingen geäußert; das eigene Denken, der eigene Zweifel bringt einen wissenschaftlichen Geist von seiner Größe zu seinem eigenen Systeme, wenngleich die nächste Grundlage desselben immer die Cartesius'sche Philosophie bleibt.

Der Hr. Verf. geht nur mit „zögernder Hand" an seinen Beitrag zum Charakter Spinoza's. Er spricht von Apotheosen

desselben durch Anhänger und Gegner. Er führt zum Belege Jakobi, Herder, Schleiermacher, Novalis, Conrad v. Orelli, Berthold Auerbach, van Bloten, Gfrörer, Kuno Fischer an. Er nennt die Ansichten dieser Gelehrten eine „Vergöterung" Spinoza's und versichert, daß es „uns unmöglich ist, dieser Vergötterung beizupflichten, wozu nicht etwa nur unser jüdisches Wesen beiträgt, welches nicht duldet, einen Menschen zu vergöttern, sondern, weil wir auch Gelegenheit hatten, einige Eigenthümlichkeiten an dem Charakter Spinoza's zu entdecken, die uns die Apologeten und besonders die erstgenannten etwas unbegreiflich machen."

Wenn hier als ein Vorzug des Judenthums hervorgehoben wird, daß es die Menschen nicht vergöttere, so liegt doch in seiner exclusiven Richtung gegen alle Nicht-Juden als die Unreinen, die nicht zum Volke Gottes und nicht zum allein selig machenden Gesetze gehören, eine sehr schädliche Vergörterung des Lehrbekenntnisses, und bei der vorurtheilslosen und objectiven Beurtheilung eines Charakters ist daher jedenfalls die Berufung auf „unser jüdisches Wesen" nicht am Platze. Aber der Herr Verf. beruft sich auch noch auf „einige Eigenthümlichkeiten," die er „am Charakter Spinoza's zu entdecken Gelegenheit hatte" (S. 37). Denn er will „an den Früchten den Baum erkennen und an den Werken den Menschen." Immerhin kann auch dann noch nicht über die Gesinnung des Menschen, die seinen eigenthümlichen Charakter bildet, abgeurtheilt werden. De internis non judicat praetor. Aber lasse man immerhin den Maaßstab des Herrn Verf. gelten und sehe man zu, wie jener verwerthet wird. Der Herr Verf. protestirt bei der Geltendmachung dieser „Eigenthümlichkeiten" gegen die Beurtheilung seines Standpunktes als „eines beschränkten Partikularismus," und doch will er bei der Beurtheilung Spinoza's das „jüdische Wesen" als „Maaßstab" nehmen. Ein Beweis der Unvollkommenheit Spinoza's, welche Niemand bestreiten wird, da nichts Menschliches vollkommen ist, soll darin bestehen, daß sein ethisches Ideal der Vollkommenheit niederer, als das des Maimonides ist.

Und warum? Weil „bei Maimonides der Mittelpunkt des Erkennens, Forschens und Handelns der lebendige Gott ist, der liebt und Gerechtigkeit übt, bei Spinoza ein willen- und vernunftloses Princip, die Naturordnung genannt." Aber nicht die Ansicht über Gott, wobei der theologische Maaßstab angelegt wird oder der Maaßstab einer sich theologischen Grundsätzen accomodirenden Philosophie kann hier über das Ethische entscheiden, da die Theorie bekanntlich etwas Anderes als die Praxis ist. Nicht die Ansichten entscheiden, sondern das Leben. Nur das Leben als Frucht gibt den Maaßstab zur Beurtheilung des Charakters. Ein ethischer Charakter steht nicht höher, weil er anstatt eines pantheistischen einen theistischen Gott hat. Man würdigt Spinoza's Charakter nicht herunter, wenn man seine Substanz ein „blindes und taubstummes, gedanken- und willenloses Absolutes" nennt, wiewohl dieses Spinoza nicht sagt, und seinen Gott so gut als unendliches Denken, wie als unendliche Ausdehnung, in menschlicher Begriffsform auffaßt. Das Seyn seines Gottes ist nicht Tod, sondern Leben, sich offenbarend im All der Geister und Körper, freilich in den letzteren in beschränkter Form, da Gott an sich unbeschränkt, also absolutes Leben ist.

Der Herr Verf. kommt nun zum Hauptmangel Spinoza's. Was die „exaltirten Lobeserhebungen" „räthselhaft" erscheinen läßt, ist „der Umstand, daß dem Manne, welchem dieselben gewidmet sind, Etwas mangelte, was der Deutsche sonst gewöhnt ist, als eine erste Bedingung an einen Mann von vollkommenem Charakter zu stellen, und ohne welche von wahrer Seelengröße auch nicht die Rede seyn kann." „Wo kein Gemüth in das Leben des Geistes eingreift, fährt er S. 44 fort, da fehlt jene harmonische Wechselwirkung, die den vollkommenen Menschen charakterisirt; und derjenige, welcher sich ein Gerüste von Axiomen und Corollarien errichten muß, um einen Gott zu erkennen, derjenige, welcher den freien Willen aufhebt und Nichts als eine starre eiserne Nothwendigkeit kennt, der das Leben der menschlichen Seele und die Regungen des menschlichen Herzens

durch Definitionen und mathematische Formeln erklärt zu haben glaubt, dem Demuth und Reue als Affecte gelten, der hat auch wohl keine Ahnung von jener innern Herzensbeschaffenheit, die wir mit dem Namen Gemüth zu bezeichnen pflegen. Man hat häufig die Theorieen Spinoza's mit leblosen Schemen verglichen, die von keinem beseelenden Hauch durchweht sind. Dieses hat seinen Grund in diesem Mangel." „Spinoza's Geiste, wird S. 45 geklagt, fehlt das Gemüth, die Innigkeit und Wärme." „Darum allein schon, fährt der Herr Verf. fort, gilt uns Spinoza nicht für das Ideal eines gotttrunkenen Denkers" (sic). „So weit das begriffliche Erkennen Gottes von dem religiösen entfernt ist, so weit Spinoza von jenem Ideale. Derjenige, in dessen Geist ausschließlich das Eine vorwaltet, der hat das Gleichgewicht der geistigen Kräfte beeinträchtigt, die von der Natur uns verliehen sind. Wer ein Philosoph und Theolog seyn will und dem gemüthlichen, religiösen Bedürfniß eines Menschen keine Rechnung zu tragen weiß, er kann sich auszeichnen durch Scharfsinn und Reichthum von Gedanken, es mangelt ihm jene innere Tiefe, jenes in sich selbst Versenken, womit das wahrhaft Religiöse sich bei dem wahrhaft Frommen erzeugt." Also das „Gemüth" fehlte Spinoza, das zu „wahrer Seelengröße" gehört, die „Innigkeit" und „Wärme?" Und warum? Weil er „ein Gerüste von Axiomen und Corollarien errichtete, um einen Gott zu erkennen?" Handelt es sich hier nicht um die Wissenschaft und sind Axiome und Corollarien mit Gemüth, Innigkeit, Wärme, wahrer Seelengröße unvereinbar? In diesem Falle müßte man den bedeutendsten Männern der Literatur das Gemüth absprechen. Ist nicht Gemüth etwas Anderes, als Verstand und Vernunft, und bauen nicht die letzteren die Wissenschaft auf, während das Gemüth in ein ganz anderes Bereich eingreift? Wenn man in der Wissenschaft diejenigen Organe braucht, durch welche sie allein zu Stande kommen kann, da sie ein Wissen und kein Glauben ist, und dasjenige Organ in der Wissenschaft nicht thätig ist, das man zu ihr nicht gebraucht, kann man daraus schließen, daß der Aufbauer der Wissenschaft

dieses Organ nicht hat? Schneidet nicht die mathematische Methode im Spinozaschen System Extravaganzen und Einbildungen ab? Gehören Axiome und Corollarien nicht in die Wissenschaft? Kann man diese mit dem Gemüth aufstellen? Kann man den Begriff der Seelenthätigkeiten, auch jener des Gemüthes in der Wissenschaft anders bestimmen, als durch Definitionen? Und darum soll Spinoza keine Ahnung von Gemüth haben? Religiöse Herzensergüsse sind keine Wissenschaft, und wenn man die Wissenschaft von dem Zwecke der Religion abhängig macht, so verliert jene ihren charakteristischen Unterscheidungsbegriff der Freiheit. Sind Begriffe, Definitionen, Axiome, Corollarien, mathematische Formeln in der Wissenschaft „leblose Schemen?" Ist das „scharf- und tiefsinnige Denken" in der Wissenschaft kein „beseelender Hauch?" Will die Wissenschaft ein „begriffliches" oder ein „religiöses Erkennen?" Kann man überhaupt etwas wissenschaftlich anders erkennen, als durch den Begriff? Wenn in Spinoza's Leben das Eine (dieses Eine ist ja die einzige Substanz, Gott) vorwaltet, ist da „das Gleichgewicht der geistigen Kräfte beeinträchtigt?" Beruht nicht vielmehr gerade hierin das Gleichgewicht derselben? Will denn Spinoza, wie S. 46 angedeutet wird, „Philosoph und Theolog" seyn? Hat er sich nicht von der jüdischen Theologie ganz emancipirt, ohne sich jemals der christlichen zugewendet zu haben? Ist seine Theologie etwas Anderes, als Philosophie gegenüber dem Inspirations- und Offenbarungsglauben? Ist wohl zu erwarten, daß einem Manne, dessen ganzes System von Gott ausgeht und auf Gott zurückführt und zu der aus Gotteserkenntniß hervorgehenden Gottesliebe führt, das „Gemüth der wahren Frömmigkeit" fehlt? Aus dem Systeme und den Werken Spinoza's läßt sich dessen Gemüthlosigkeit, die als sein „Hauptmangel" bezeichnet wird, gewiß nicht erweisen. Gesteht doch der Hr. Verf. selbst ein, daß bei Spinoza „Regungen dieser seelischen Tiefe, die aus der wunderbaren Macht des Gemüthes hervorgehen," sich, wenn auch äußerst selten, von Zeit zu Zeit finden?" Macht er doch selbst auf das Werk: De deo et homine aufmerksam, und auf

den tiefen Einfluß, den Spinoza „dem Princip der Liebe auf die geistige Erkenntniß überhaupt zuschreibt?“ Kann man denn auf den Mangel eines Organs schließen, wenn sich dessen Regungen von Zeit zu Zeit geltend machen? Ist in streng wissenschaftlichen Werken so viele Gelegenheit geboten, derlei Regungen zu zeigen, ist es nicht vielmehr höchst natürlich, daß solche in wissenschaftlichen Werken nach der mathematischen Methode nur „äußerst selten“ vorkommen? Und ist etwa das Princip der Liebe in seinem Einfluß auf die geistige Erkenntniß nur in diesem frühern Werke de deo et homine ausgesprochen, zeigt es sich nicht vielmehr auch in seinem Hauptwerke, der Ethik? Man vermißt die „innere Tiefe, das sich in sich Versenken“ in Spinoza's Werken nicht. Gerade die Ethik ist ein Hauptbeleg dafür. Wie kann demjenigen das fromme, religiöse Gemüth abgesprochen werden, der überall als den letzten Zweck die Liebe zu Gott bezeichnet und nur das Göttliche als das einzig Wesenhafte und Dauernde im Menschen liebt. Spinoza unterscheidet die Religion von dem Aberglauben (ep. 21): „Ich sage nur dieses, daß ich diesen Hauptunterschied zwischen Religion und Aberglauben erkenne, daß dieser die Unwissenheit, jene die Weisheit zur Grundlage hat, und ich glaube, daß dies die Ursache ist, warum Christen nicht durch den Glauben, noch durch Liebe, noch durch die übrigen Früchte des heiligen Geistes, sondern nur durch ihre Meinung von den übrigen unterschieden werden, weil sie nämlich, wie alle, nur durch Wunder, das heißt, durch Unwissenheit, welche jeder Bosheit Quelle ist, sich vertheidigen und demnach den Glauben, wenn er auch wahr ist, in Aberglauben verwandeln.“ Ist das Ziel eines Philosophen das „Ideal eines gotttrunkenen Denkers“? „Trunken“ soll man in keiner Richtung seyn, auch nicht im Denken. Die Nüchternheit ziemt sich in allen Dingen, am allermeisten aber in dem Denken eines Philosophen.

„Mangel an höchster Vollkommenheit,“ der Spinoza vorgeworfen wird, ist bei sterblichen Wesen noch kein eigentlicher Fehler. Der Herr Verf. sucht nun auf Spinoza's wirkliche

„Mängel und Fehler“ hinzuweisen (S. 46). Es wird mit dem von den Rabbinern gegen Spinoza ausgesprochenen Bann begonnen. Man wird diesen gewiß nicht damit vertheidigen können, daß auch Athen den Anaxagoras verbannte und den Sokrates tödtete und daß diese Handlungsweise Apologeten fand, daß, wie es S. 47 heißt, „die katholische Kirche nur dem Naturgesetze der Selbsterhaltung folgte, wenn sie Galileo Galilei (1633) mit Gefängniß strafte und mit Tortur bedrohte und Jordano Bruno (1600) den Scheiterhaufen besteigen ließ.“ Kann man Gewaltthaten der Machthaber durch andere ähnliche Gewaltthaten anderer Machthaber oder durch den Umstand, daß solche Gewaltthaten Vertheidiger gefunden haben, entschuldigen oder gar vertheidigen? Rechtfertigt die Selbsterhaltung die Mißhandlung, Gefangennahme Andersdenkender in der Religion oder Wissenschaft, der sogenannten Ketzer? In diesem Falle ist der Gewalt habenden Religionsgenossenschaft ad majorem dei gloriam Alles erlaubt. Spinoza's Auftreten soll dadurch in ein unvortheilhaftes Licht gegenüber seinen Verdammern von der Synagoge gestellt werden, daß man ihm vorwirft, „er habe Hand gelegt an die theuersten Güter, wofür die Eltern und Verwandten dieses Rabbinen und dieses Philosophen wenige Jahre zuvor Leben und Heimath geopfert hatten.“ Spinoza aber bekämpfte nach seiner festesten Ueberzeugung nur den Aberglauben, nicht die Religion. Wenn aber der Aberglaube das theuerste Gut den Vätern ist, so haben die Söhne und Enkel keine Pflicht, an ihm fest zu halten. Im Gegentheile sie sind, wenn sie ihn als solchen erkennen, im Gewissen zu seiner Bekämpfung verpflichtet. Die religiösen Strafen dürfen keine weltlichen Folgen haben. Die Formel, worin der Bann gegen Spinoza ausgesprochen wurde, gehörte zu den rigorösen. Die Worte, die Spinoza gegen seine Verfolger aussprach, wenn sie auch früher seine Lehrer waren, können daher von dem Herrn Verf. nicht als Beleg für den Mangel jenes Philosophen an einem „sanften, milden Geiste“ angeführt werden. Bei der Unduldsamkeit und gegenüber der barbarisch dogmatischen Bannformel seiner Gegner

sind jene Aeußerungen vollkommen begründet, zumal gelehrten Theologen gegenüber, welche auf wissenschaftliche Bildung Anspruch machen. Es handelte sich ja nicht um die Existenz des Judenthums, sondern nur um eine geistesfreie Seele, die sich von den Fesseln des jüdischen Gesetzes los gemacht hatte. Spinoza schreibt nämlich in der Einleitung des tractat. theol. polit.: „Wenn sie (die Bannsprecher) auch nur einen Funken des göttlichen Lichtes hätten, so würden sie nicht mit solchem Stolze unsinnig seyn, sondern mit mehr Klugheit Gott zu verehren lernen, nicht durch Haß, sondern durch Liebe vor den übrigen sich auszeichnen, auch nicht mit so feindseliger Gesinnung diejenigen, die mit ihnen nicht gleich denken, verfolgen.“ Wenn Spinoza von der anthropomorphistischen Auffassung Gottes im A. T. spricht, ist er in seinem Rechte; wenn er Auslegungen des Maimonides tadelt, ja selbst verspottet, wenn er auch selbst manchmal irrig interpretirt, so kann dieses seinen Charakter gegenüber dem rechtgläubigen Maimonides nur in den Augen des orthodoxen Juden, aber nicht objectiv betrachtet, heruntersetzen. Spinoza wollte nie, wie S. 55 behauptet wird, „irreligiöse Ansichten beim Volke Eingang finden lassen.“ Es war in diesen Dingen dem Denker nicht um das Volk, das er als jüdisches und christliches kannte, sondern lediglich um die Wissenschaft zu thun. Es ist zuerst zu bestimmen, was man sich unter Religion vorzustellen hat, und darnach kann erst der Begriff der Irreligiosität bestimmt werden. Auch ist immer zwischen der Religion in der Idee und in der Erscheinung zu unterscheiden. Wenn Spinoza das Alter des Pentateuchs angreift — denn darauf stützt sich die Behauptung seiner „irreligiösen Ansichten,“ so kann man dieses als keine „irreligiöse Ansicht“ bezeichnen, sonst müßte man mit gleichem Rechte einer großen Anzahl der bedeutendsten protestantischen Theologen den Vorwurf der Irreligiosität machen. Gewiß dachte Spinoza nicht daran, Grundsätze, die dem Judenthum absolut widersprachen, unter der Autorität beliebter und berühmter Männer unter das Volk zu bringen. Er wußte recht gut, daß solche Dinge den Juden seiner

Zeit nicht beizubringen waren. Als gelehrter Kenner der jüdischen Theologie berief er sich in seiner kritischen Untersuchung des Pentateuchs auf Ibn Esra. Wenn er nun auch eine Stelle aus diesem nicht in dem Sinne interpretirte, in welchem sie von dem Verfasser genommen wurde, so kann er dabei doch optima fide zu Werke gegangen seyn. Was ihm vernünftig und richtig erschien, wollte er auch bei andern geachteten Denkern seines Stammes nachweisen. Sagt doch der Herr Verf. selbst (S. 58), daß dem fraglichen biblischen Texte „von Ibn Esra eine äußerst rationale, nur nicht im modernen Sinne des Wortes kritische Interpretation gegeben wurde". Das schriftstellerische Verfahren Spinoza's dem Judenthume gegenüber wirft nach des Refer. Ansicht keinen Schatten auf Spinoza's Charakter, so daß dadurch das Bild, das man seither von diesem freien und edeln Denker sich gemacht hatte, wirklich als ein moralisch getrübtes erschiene.

Treffend ist die Erwiderung auf Angriffe Spinoza's durch Emil Saisette, Foucher de Careil u. s. w. (S. 61—66). Wenn in der Schlußbetrachtung von der Heftigkeit und den Insinuationen Spinoza's gegen das Judenthum gesprochen wird, so wird diese schon oben vom Refer. beleuchtete Andeutung des Herrn Verf. nicht hinreichen, die Anschauung Herder's und Kuno Fischer's von dem Charakter Spinoza's, wie S. 67 versucht wird, zu beseitigen. Niemand wird freilich deßwegen bezweifeln, daß Spinoza auch mit „den Gebrechen der gewöhnlichen Sterblichen behaftet war."

Mit Recht wird Spinoza nach seiner schriftstellerischen Thätigkeit als ein Mann aus einem Guß bezeichnet (S. 69). Außer den längst bekannten Werken desselben, deren Abfassungszeit und Charakteristik bestimmt werden, ist noch angeführt: 1) Tractatus de deo et homine, vor wenigen Jahren in einer holländischen Uebersetzung aufgefunden. Ein Auszug dieser Schrift, 1850 gefunden, wurde von Ed. Böhmer 1853 herausgegeben. 2) Tractatus de Iride, über den Regenbogen. Diese Funde verdankt man dem Amsterdamer Buchhändler Frederik Muller.

Die von Ritter gegen die Echtheit des tractatus de deo et homine erhobenen Einwendungen werden indeß durch des Herren Verf. Bemerkungen nicht widerlegt. Gerade, weil die Ideen von Gott und Seele „an kirchliche Vorstellungen streifen," dem Glauben als Quelle der Erkenntniß „eine Stelle eingeräumt wird," kann man an der Echtheit zweifeln. Kommt doch sogar in der Schrift eine Anmerkung vor, welche von Spinoza in der dritten Person spricht und eine den Text wiederholende, tautologische Note, welche dem schriftstellerischen Charakter Spinoza's widerspricht. Es sieht Spinoza nicht gleich, in diesem Werke deshalb „theologisch-dogmatische Terminologien und Vorstellungen gewählt zu haben, um seinen nach kirchlichen Begriffen erzogenen Schülern den Uebergang zu seiner Philosophie zu erleichtern." Es läßt sich solche Ansicht im Vergleiche mit dem Charakter seiner übrigen Schriften nicht durchführen. Die beiden in neuerer Zeit aufgefundenen Schriften, tractatus de deo et homine und tractatus de Iride sind unter dem Titel: Ad Benedicti de Spinozae opera quae supersunt omnia supplementum etc. Amstelodami apud Fredericum Muller, 1862, herausgegeben worden.

Der Herr Verf. schickt seiner Darstellung der Philosophie Spinoza's die Literatur derselben voraus, in welcher er eine genaue Sachkenntniß darlegt. Er will nicht das ganze System, sondern nur seine Cardinalfragen und ihre Kritik geben. Er untersucht kritisch Spinoza's Lehre 1) von der Substanz, 2) vom Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen, 3) dessen Verwerfung der Teleologie. Der Herr Verf. zeigt, daß auf Spinoza's Satz: „Außer Gott kann es keine Substanz geben und kann keine begriffen werden," dessen ganze Metaphysik beruhe. Mit diesem „Cardinalsatze": „Alles ist eine einzige Substanz," steht oder fällt Spinoza's Lehre. Es soll aber die Lehre von der einzigen Substanz durch die Unmöglichkeit der Annahme zweier oder mehrerer Substanzen erwiesen werden. Spinoza's Gründe werden bestritten, da ja die Dinge nicht Ein Wesen sind, sondern mehrere Wesen mit verschiedenen Eigenschaften und die letztern unmöglich verschieden seyn können, wäh-

rend das Wesen eines und dasselbe seyn soll. Der Cardinalsatz des Spinozaschen Systems ist aber die Definition der Substanz, dann folgt die des Attributs und des Modus. Denn in dem von Spinoza angedeuteten Sinne ist kein einzelnes Ding, weder Körper noch Seele Substanz, einzig und allein das Seyn, das in sich ist und durch sich begriffen wird, das unendliche Seyn, Gott. Die Einheit der Substanz folgt aus dem Cardinalsatze des Substanzbegriffes.

Im Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen wird auf einen Widerspruch hingewiesen. „Spinoza hatte, so heißt es S. 106., die Substanz definirt' als das Wesen, das durch sich selbst begriffen werden muß und zu dessen Begriff kein anderes gehört, wodurch es begriffen werden muß. Wenn nun aber, wie hier und noch weiter gelehrt wird, das Ursacheseyn des Endlichen ein wesentliches Moment der Substanz ausmacht, dann sieht man ein, daß, um den Begriff der Substanz vollständig zu erkennen, auch der Begriff des Endlichen nöthig ist, so wie zu dem Begriff der Ursache der Begriff der Wirkung gehört."

Nach einer Mittheilung einer Reihe von Sätzen aus Spinoza's Ethik (S. 106 – 110.) will der Hr. Verf. schließen, daß es Spinoza nicht gelungen ist, „die Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen begreiflich zu machen," daß er „die Kluft, die der gewöhnliche menschliche Verstand zwischen diesen beiden Regionen feststellt, auszufüllen" nicht vermochte. Spinoza nimmt nämlich auf der einen Seite „eine Reihe von Unendlichkeiten unter den Namen Substanz, Attribut und unendliche Modifikation," die er mit einander in Verbindung bringt, auf der andern Seite „eine unendliche Reihe von endlichen Dingen" an. „Vergeblich aber suchen wir, heißt es S. 110, den Uebergang zwischen diesen beiden Hemisphären des Universums."

Man darf bei der propos. XXVIII des ersten Theiles der Ethik und ihren dazu gehörigen Beweisen und Folgerungen nicht vergessen, daß hier Spinoza das Endliche für sich im Zusam-

menhange von Ursache und Wirkung betrachtet, und so von Ursachen in's Unendliche spricht, muß aber damit vergleichen, was derselbe wiederholt als Corollarium von propos. XXV. sagt: „Die einzelnen Dinge sind nichts, als Zustände der Attribute Gottes oder Arten, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewisse und begrenzte Weise ausgedrückt werden." Man kann die Attribute unendlich, auf die Substanz, und endlich, auf die modi bezogen auffassen. Doch ist nur eine Substanz für die endliche und die unendliche Auffassung, denn das Endliche ist eine bloße Negation der Substanz, des Seyns in sich und durch sich. Nach der propos. XXV. ist Gott „nicht nur die bewirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge." Das Ding ist kein Wesen, keine Substanz, sondern nur ein Zustand irgend eines Attributes, das man Gott als unendlich beilegt, während es im Dinge endlich gedacht wird. Man kann also nicht von zwei Hemisphären sprechen, die unvermittelt sind, sondern nur von zwei verschiedenen Auffassungen der Attribute gegenüber der Substanz und dem modus. Weder ist die Reihe der unendlichen modi und Attribute, noch die Reihe der endlichen etwas für sich; denn modi und Attribute sind nichts ohne die Substanz; sie sind nur Zustände und Eigenschaften der Substanz an sich und in der endlichen Erscheinung. Damit ist die Erkenntnißtheorie Spinoza's zu vergleichen. Der Sinnlichkeit und dem sinnlich reflectirenden Verstande erscheinen die Dinge als einzelne, der Vernunft sind sie nur Modificationen eines und desselben Wesens. Man kann also im Spinozaschen Sinne wirklich die Welt nicht aus Gott emaniren oder aus ihm hervorgehen lassen; man kann von keinem Ursprunge der sinnlichen Dinge sprechen. Zwischen dem Seyn und der Art und Weise dieses nämlichen Seyns ist keine Kluft, kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen. Die Substanz steht mit ihren modis und Attributen als ein Einziges da. Wenn man vom wechselnden Daseyn spricht, so sind dieses nur wechselnde Formen eines und desselben Seyns, bald als Bewegung, bald als Ruhe (Modifikationen der Ausdehnung) für die

sinnlichen Dinge gefaßt. Man kann darum nicht von einem Werden oder Entstehen der Dinge reden. Das Einzige ist an- fangs- und endlos, die Modifikationen treten nicht aus ihm her- aus, sondern sind eben Arten und Weisen, wie es ist, die Seele, wie es ist nach dem Attribute des Denkens, der Kör- per, wie es ist nach dem Attribute der Ausdehnung, freilich nur in begrenzter, bestimmter Weise. Aber es ist und bleibt Ein Seyn an sich, in sich und durch sich, das nicht wird, son- dern ist, das in Allem beharrt und nicht Allem vorausgeht, die immanente nicht die vorausgehende Ursache der Seynsarten, weil es das einzige Seyn ist. Bald als natura naturans (Gott), bald als natura naturata (Welt) aufgefaßt, in der That aber nur ein Seyn und Wesen. Unbegreiflich erscheint es übrigens dem Refer. nicht mit dem Herrn Verf., „wie man das Wort Naturgesetz in die Lehre Spinoza's hat hineinbringen können." Wenn der Hr. Verf. als Grund für diese Unbegreiflichkeit an- giebt (S. 112), daß „ein Gesetz ohne Gesetzgeber eine contra- dictio in adjecto sey d. h. ohne einen Schöpfer, der mit Ver- nunft und Willen die Dinge in's Daseyn ruft," so stößt dieses noch lange nicht die Annahme von Naturgesetzen um. Rechts- und Sittengesetze lassen sich allerdings nicht ohne einen Gesetz- geber denken, der Vernunft und Willen hat. Da aber Spino- za's Seyn in sich und durch sich ist, also absolute Macht, in der und durch die Alles ist, die allwirkende Natur selbst, so muß, was geschieht, nach der in ihr liegenden Nothwendigkeit, nach den in dieser Natur liegenden Gesetzen, also nach Natur- gesetzen geschehen. Naturgesetze sind Gesetze, welche in der Na- tur der Dinge liegen und nach denen sich darum die Natur der Dinge darstellt, wie sie ist.

Im dritten Abschnitte behandelt der Herr Verf. die Verwerfung der Teleologie durch Spinoza (im Anhange zum ersten Buche der Ethik), und stellt ihr die Lehre von der Vor- sehung entgegen (S. 113—119.). Es ist natürlich, daß Spi- noza nach seinem Systeme von der Nothwendigkeit des Seyns und der Arten des Seyns spricht. Man wird übrigens in keiner

Weise tadeln können, daß Gott bei Spinoza ein „dem Universum immanentes Princip" ist, da ihn die Philosophie nicht anders auffassen kann. Refr. möchte nicht mit dem Herrn Verf. behaupten, daß in diesem Appendix Spinoza ein „vernünftiges Princip und einen leitenden Gedanken aus der Weltordnung verbannen will." Spinoza selbst sagt in diesem Anhange: „Ich habe dadurch Gottes Natur und Eigenschaften erklärt, daß er nothwendig existirt, daß er einzig ist, daß er nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur ist und wirkt, daß er und wie er die freie Ursache aller Dinge ist, daß Alles in Gott ist und von ihm so abhängt, daß es ohne ihn weder seyn, noch begriffen werden kann, daß Alles von Gott vorausbestimmt ist, nicht nach der Freiheit oder dem unbedingten Gutdünken, sondern nach der absoluten Natur, oder unendlichen Macht Gottes." Diese Sätze verbannen weder ein „vernünftiges Princip" noch „einen leitenden Gedanken" aus der „Weltordnung." Das Vernunftprincip und der leitende Gedanke in der Weltordnung ist eben die unendliche Macht Gottes und die Abhängigkeit des Alls von ihm, das nur in ihm und durch ihn ist, ja, das ohne ihn gar nicht, nicht einen Augenblick ist. Spinoza deutet auch in diesem Anhange ausdrücklich an, warum er die Teleologie bekämpft. „Wo sich mir immer eine Gelegenheit bot", fährt er im Anhange zum ersten Theile der Ethik fort, suchte ich Vorurtheile, welche dem Verständnisse meiner Beweise im Wege stehen konnten, zu beseitigen; aber weil noch immer Vorurtheile übrig bleiben, welche verhindern konnten und können, daß man die Verkettung der Dinge auf die von mir erklärte Art aufnehme, so habe ich es der Mühe werth gehalten, jene durch die Vernunft zu prüfen. Alle Vorurtheile, die ich hier anzudeuten unternehme, hängen von dem einen ab, daß die Menschen gemeiniglich voraussetzen, daß, wie sie selbst, auch alle Dinge der Natur wegen eines Zweckes thätig seyen, ja daß sie als gewiß annehmen, Gott leite Alles zu einem bestimmten Zwecke; denn sie sagen, „Gott habe Alles wegen des Menschen gemacht, den Menschen aber um ihn zu

verehren." Es ist also die menschliche Auffassung der Zwecke, die hier vorzugsweise bekämpft wird. Man wird dabei Spinoza auch darüber keine Vorwürfe machen können, oder etwas „Irreligiöses" darin finden wollen, daß er als Ursache dieser auf den Menschen sich beziehenden Gotteszwecke angiebt, „daß die Menschen mit der Unwissenheit der Ursachen der Dinge geboren werden und daß alle die Begierde haben, ihren Nutzen zu suchen." Es wird sich nicht viel gegen die Behauptung einwenden lassen, welche hier Spinoza aufstellt, daß, weil die Menschen sich überzeugten, daß Alles, was geschieht, ihretwegen geschehe, sie das in jeder Sache für das Vorzügliche halten mußten, welches ihnen das Nützlichste war, und daß sie das für das Beste hielten, welches am besten auf sie wirkte."

Die erste Beilage enthält J. H. Löwe's Aeußerung über den Gottesbegriff Spinoza's (abgedruckt als Anhang zur „Philosophie Fichte's" nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung von J. H. Löwe Stuttgart, 1862). Refer. kann mit dem Herrn Verf. die von Löwe angeregten Zweifel über die Auffassung des Spinozaschen Gottes nicht theilen. Spinoza's Gott soll nach Löwe „eine sich selbst denkende Substanz, eine in Rücksicht auf das Selbstbewußtseyn absolute Person" seyn (S. 121). Löwe sagt: „Mit einem Worte, Spinoza lehrt eine reale Immanenz der Welt in Gott zugleich mit einer formalen Transscendenz Gottes in einem absoluten Selbstbewußtseyn mittelst eines unendlichen Intellects." Der Verf. stimmt den von dem Refer. dagegen erhobenen Gründen (S. 121—123) bei. Schon der Satz daß jede Bestimmtheit Negation des Seyns oder der Substanz ist, hebt den Begriff der Persönlichkeit, des Verstandes, des Willens, des Bewußtseyns auf. Gewiß ist der Grundgedanke des Spinoza'schen Systems kein „theistischer."

Die zweite Beilage enthält die Entwickelung des Unterschiedes des Spinoza'schen und des jüdischen Gottesbegriffes. Es ist übrigens sonderbar, daß der Hr. Verf. seinen Gottesbegriff nur einen jüdischen nennt; er ist auch ein christlicher. Denn als jüdischen Gottesbegriff bezeichnet er, daß „Gott die Welt geschaffen hat, daß er ein Geist ist, daß er sah, daß es gut war, daß die Welt auf einem vernünftigen Gedanken beruht, daß in ihr Ordnung und Gesetz herrscht." (S. 125). Das darf nicht allein als die Lehre des Moses und der Propheten hingestellt werden. Freilich fügt das Christenthum noch bei, daß Gott ein Vater der Menschen und zwar aller sey, daß es keinen Unterschied zwischen den Menschen vor Gott gebe, daß Gott die Liebe sey, daß er zu ihnen im Verhältnisse des Vaters zu seinen Kindern stehe u. s. w., wodurch der jüdische Gottesbegriff jedenfalls nichts verloren, sondern nur

gewonnen hat. Wenn man den jüdischen Gottesbegriff geben will, muß man nicht nur mittheilen, was er mit dem christlichen gemein hat, sondern auch sein Specifisches. Spinoza's Gottesbegriff dagegen wird im möglichst unvortheilhaften Lichte gezeigt. Er wird nämlich also S. 125 bezeichnet: „Spinoza lehrt: Kein Gott hat die Welt erschaffen; sie ist die Ursache ihrer selbst; kein Gottesgeist und keine göttliche Vernunft, ein blinder Fatalismmus führt die Herrschaft, kein Gesetzgeber hat die Natur geordnet, die Welt ist ein blindes, vernunftloses Chaos." Ist mit diesen Worten der Gottesbegriff Spinoza's gegenüber dem jüdischen erschöpft? Könnte man nicht anstatt dieser Spinoza's Lehre von der irreligiösen Seite derselben darstellenden Auffassung, die nur negativ gehalten ist, mit gleichem Rechte sagen: Spinoza lehrt: Die Welt ist nicht ohne Gott, Gott ist nicht über, hinter oder außer der Welt, er ist in der Welt, ihr innerliches Princip, die Welt ohne Gott verschwindet in Nichts, Gott ist die Ursache seiner selbst und aller Ursachen der Welt; denn er hat keine Ursache hinter sich, er ist absolutes Seyn und absolute Macht, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung; das Gesetz der Welt liegt in Gott und geht nothwendig von Gott aus, kein blindes Schicksal herrscht über der Welt, Gott selbst ist die Nothwendigkeit der äußern Welt; die Natur bedarf keines Gesetzgebers, da Gott ihr innerliches Princip, ihr Gesetz ist; die Welt ist darum weder blind, noch vernunftlos, sie ist kein Chaos, sie ist die ewige nothwendig im Wesen Gottes geordnete Erscheinung des ewigen Gottes.

Natürlich ist aus der Darstellung der Lehre Spinoza's Alles ausgeschlossen, was nicht zu den Cardinalfragen der Spinoza'schen Metaphysik gehört. Darum ist weder von der Psychologie, noch von der Erkenntnißtheorie, noch von der Ethik dieses Philosophen die Rede, wiewohl alle diese Theile der Philosophie im innigen Zusammenhange mit den metaphysischen Hauptfragen stehen. Das in der Darstellung nicht Enthaltene bleibt einer „späteren Arbeit" vorbehalten (S. 126). „Stylistische Mängel" und „sprachliche Härten" (S. 127) finden sich nur wenige in der Schrift, ungeachtet der Herr Verf. „erst ein Jahr auf deutschem Boden lebte."

v. Reichlin-Meldegg.

Notiz.

Henke über Fries.

Henke's Meisterschaft in der Geschichtschreibung ist anerkannt. Nicht blos aber in seinem umfassenden Werk über Calixt hat sie sich bewährt, sondern auch in einer Reihe von Vorträgen für ein größeres Publicum über Conrad von Marburg,

Luther und Melanchthon, Peucer und Krell, die Eröffnung der Universität Marburg im J. 1653, das Unionscolloquium zu Cassel im J. 1661, Speners Desideria und ihre Erfüllung, Pius VII, Rationalismus und Traditionalismus. Obwohl jeder Vortrag für sich ein selbstständiges Ganzes bildet, geben sie doch wieder zusammen ein höchst interessantes, auch gegen einen edlen Pabst gerechtes Gesammtbild von deutscher Frömmigkeit. Von der gründlichsten und kritischgeläutertsten Gelehrsamkeit getragen, ziehen sie durch ihre Unpartheilichkeit, Feinsinnigkeit und Lieblichkeit Herz und Kopf ungemein an. Gleich allen hervorragenden Vertretern der Wissenschaft weiß Henke aber auch die Philosophie, sie weder über-, noch geringschätzend, in ihrer Unentbehrlichkeit für jeden, dem es sich um den reinen und ganzen Menschen handelt, trefflich zu würdigen. Um so erfreulicher ist es, daß er gegenwärtig an einer sehr reichhaltigen Biographie seines Schwiegervaters Fries arbeitet, welcher in Deutschlands entscheidendster Zeit mit seiner Philosophie und seinem Leben nach den verschiedensten Seiten hin in den schätzbarsten Beziehungen stand.

L. Schmid.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

T. K. Abbot: Sight and Touch: an Attempt to Disprove the Received Theory of Vision. London, Longman & Green, 1864. (5½ Sh.)

S. Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis: Cur deus homo? libri duo. London, Williams & Norgate, 1864. (1½ Sh.)

F. von Baader: Grundzüge der Societätsphilosophie: Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche. Mit Anmerkungen u. Erläuterungen von Prof. Dr. F. Hoffmann. 2. Auflage. Würzburg, Stuber, 1865. (1 ₰)

B. C. Babbage: Passages from the Life of a Philosopher. London, Longman & Green, 1864. (12 Sh.)

C. S. Barach: Hieronymus Hirnheim. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophisch-theologischen Cultur des 17. Jahrhunderts. Wien, Braumüller, 1864. (20 Sgr)

J. Bate: A Cyclopaedia of Illustrations of Moral and Religious Truth, Consisting of Definitions, Metaphors, Similies, Analogies etc. London, Tresidder, 1864. (15 Sh.)

E. Beaussire: Antécédents de l'Hégelianisme dans la philosophie française. Dom Dechamps, son système et son école d'après un manuscrit et des correspondances inédites du XVIII siècle. Paris, 1865. (2½ Fr.)

J. Bentham: Theory of Legislation. Translated from the French of E. Dumont. By R. Hildreth. London, Trübner, 1864.

J. Bernardi: Giovine età e primi studi di A. Rosmini Serbati, lettere raccolte ed annotate. Pinerolo, Chiantone, 1864.

K. A. Berthelen: Psyche. Deutsche Zeitschrift für Odwissenschaft und Geisterkunde. Großenhain, Haffner, 1865. (12 Hefte jährl. 2 ₰)

Bonaventurae Opera omnia Sixti V cura diligentissime emendata. Editio accurate recognita cura et studio A. G. Peltier. T. III. Besançon, 1865.

F. Bowen: A Treatise on Logic, or the Laws of Pure Thought; comprising both the Aristotelic and Hamiltonian Analyses of Logical Forms and some Chapters of applied Logic. London, Trübner, 1864.
S. B. M. D. Brittan: Man and his Relations. Illustrating the Influence of the Mind on the Body. London, 1864. (14 Sh.)
Bulletino delle tornate e di lavori della reale Academia di scienze morali e politiche. Napoli, 1863.
T. Lucretii Cari de Rerum Natura libri sex. With a Translation and Notes. By H. A. J. Munro. 2 Vols. London, Bell, 1864.
Christian Spiritualism: Wherein is shown the Extension of the Faculties by the Application of modern Spiritual Phaenomena according to the Doctrine of Christ. London, Faithfull, 1864. (5 Sh.)
F. P. Cobbe: Religious Duty. London, Trübner, 1864.
A. Conti: La philosophie Italienne contemporaine. Revue sommaire. Traduite par E. Naville. Paris, Cherbuliez, 1865. (3½ Fr.)
F. P. Cooke: Religion and Chemistry, or Proofs of God's Plan in the Atmosphere and its Elements. London, S. Low, 1864. (7½ Sh.)
J. M'Cosh: The Intuitions of the Mind. New Edition revised throughout. London, Macmillan, 1865.
M. Cournot: Essais sur les idées fondamentales. Paris, 1864.
H. Czolbe: Die Grenzen und der Ursprung der menschlischen Erkenntniß im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips. Jena, Costenoble, 1865. (2 ℔)
H. Delaborde: Etudes sur les Beaux-Arts en France et en Italie. Paris, Renouard, 1864.
H. K. H. Delff: Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur. Husum, Delff, 1865. (1½ ℔.)
Descartes: Oeuvres. Nouvelle édition, collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introduction par M. J. Simon. Discours sur la méthode. Méditations. Traité des passions. Paris, Charpentier, 1865. (3½ Fr.)
H. Doherty: Organic Philosophy; or, Man's True Place in Nature. Vol. I.: Epicosmology. London, Trübner, 1864.
J. W. Draper: History of the Intellectual Development of Europe. 2 Vols. New-York. (London, Bell), 1864.
M. W. Drobisch: De philosophia scientiae naturali insita. Leipziger Universitäts-Programm. 1864.
E. Dühring: Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie. Berlin, Mittler, 1865. (1½ ℔)
J. M. C. Duhamel: Des méthodes dans les sciences de raisonnement. Paris. 1865. (2½ Fr.)
W. Ellis: Philo-Socrates. 4 Vols. London, Macmillan, 1864. (10 Sh.)
R. Fellowes: The Religion of the Universe, with Consolatory Views of a Future State etc. Third Edition revised etc. London, Williams, 1864. (6 Sh.)
F. Fiorentino: Saggio storico sulla filosofia Greca. Con la giunta della prolusione: Aristotile et la Filosofia, letta nella Università di Bologna per l'anno 1863—4. Firenze, 1865. (3 L.)
K. Fischer: Geschichte der neuern Philosophie. Erster Band: Descartes und seine Schule. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. R. Descartes. 2te völlig umgearbeitete Auflage. Mannheim, Bassermann, 1865. (3 ℔ 18 Sgr.)
O. Flügel: Der Materialismus vom Standpunkte der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet. Leipzig, Pernitzsch, 1865. (18 Sgr.)
E. L. and A. L. Frotingham: Philosophy as Absolute Science, founded in the Laws of Being, and including Ontology, Theology and Psychology made One as Spirit, Soul and Body. Boston, Walker, 1864.
A. Gladisch: Anaxagoras und die Israeliten. Eine historische Untersuchung. Leipzig, Hinrichs, 1864. (24 Sgr.)

C. Hermann: Das Problem der Sprache und seine Entwickelung in der Geschichte. Dresden, Kuntze, 1865. (24 Sgr)
A. Hilgenfeld: Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig, T. O. Weigel, 1864. (28 Sgr)
J. J. Jarves: The-Art. Idea: Part the Second of Confessions of an Inquirer. New-York (London, L. Low), 1864. (7½ Sh.)
C. Jones: A hundred Lectures on God, the Creator, the Creation. Egyptian Godism, Astronomy, Philosophy etc. London, Allen, 1864.
C. W. King: The Gnostics and their Remains, Ancient and Mediaeval. London, Bell, 1864. (15 Sh.)
O. Klopp: Leibniz der Stifter gelehrter Gesellschaften. Vortrag in der 23. Versammlung deut. Philologen etc. Leipzig, Teubner, 1864. (7½ Sgr)
E. Laboulaye: L'Etat et ses limites. Paris, Ladrange, 1865. (3½ Fr.)
A. Laugel: Les problèmes de la nature. Paris, Baillière, 1864.
A. M. Laurichesse: Etudes philosophiques et morales sur la Confession. Paris, 1865.
G. A. Lautier: Die Versöhnung von Intelligenz, Natur und Offenbarung oder von Idealismus, Materialismus und Christenthum. Berlin, Neumann, 1865. (15 Sgr)
W. E. H. Lecky: History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe. 2 Vols. London, Longman, 1865.
J. Leechman: Logic, Designed as an Introduction to the Study of Reasoning. London, Allan, 1864. (3½ Sh.).
L. Longoni: Il sistema filosofico di G. G. F. Hegel. Milano, 1863.
R. Lowndes: An Introduction to the Philosophy of Primary Beliefs. London, Williams, 1865. (7½ Sh,)
C. Maignien: Définition et analyse esthétique de l'idée de l'art considérée, dans l'artiste et dans l'oeuvre d'art. Grenoble, 1865. (1 Fr.)
J. de Maistre: Pensées sur la religion, la philosophie, la politique, l'histoire et la littérature. T. XI. 2 Vols. Toulouse, 1865. (5 Fr.)
C. Martha: Les Moralistes sous l'empire Romain, philosophes et poëtes. Paris, 1864. (7½ Fr)
H. Martin: La Philosophie spiritualiste de la nature. Paris, 1864.
M. C. de St. Martin: Man, his True Nature and Ministry. Translated by E. B. Penny. London, Allan, 1864. (6 Rh.)
D. P. Mata: Filosofia española. Tratado de la razon humana en sus estados intermedios. Con aplicacion à la práctica del foro. Madrid, 1864.
M. Mary: Le Christianisme et le libre examen. Discussion des arguments apologétiques de Grotius, Pascal, S. Clarke, Paley etc. 2 Vols. Paris, Didier, 1864. (12 Fr.)
M. Menauet et Boillot: Le mouvement scientifique pendant l'année 1864. L'homme et sa destinée — La vie dans l'homme — La vie et ses attributs etc. 1re semestre. Paris, Didier, 1864. (2½ Fr.)
P. M. Mervoyer: Etude sur Apollonius de Tyane. Paris, Durand, 1864. (4 Fr.)
J. Michelet: Bible de l'humanité. Paris, Chamerot, 1864. (3½ Fr.)
Michel Montaigne: Essais. Nouvelle edition. 2 vol. Paris, Hachette. 1864. (2 Fr.)
Montaigne's: Complete Works, comprising his Essays, Letters and Travels. Now first Translated with Life and Notes. 3. Edition. London, Templeman, 1864. (15 Sh.)
N. A. Nicholson: Philosophical Papers. London, E. Wilson, 1864. (6 Sh.)
R. Nielsen: Grundideernes Logik. I. Stockholm, 1865. (2 Thlr 21 Sgr)
F. Nourrisson: La philosophie de St. Augustin. 2me vol. Paris, 1865. (14 Fr.)
M. Origine: Esquisse de la philosophie démocratique. Partie politique. Leipzig, Brockhaus, 1865. (24 Sgr)

A Poletti: La giustizia e le leggi universe di natura. Principii di filosofia positiva applicati al diritto criminale. Cremona, 1864. (3 L.)
G. Pouchet: The Plurality of the Human Race. Translated and edited by H. J. C. Beavan. London, Longman, Green, 1864. (7½ Sh.)
G. Ramsay: The Moralist and Politician, or Many Things in a Few Words. London, Walton, 1865. (3½ Sh.)
L. Reybaud: Etudes sur les réformateurs et socialistes modernes. 7me édition. 2 vols. Paris, Guillaumin, 1864.
G. Ritter: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Dritter Band. Göttingen, Dietrich, 1864. (3 ℳ)
E. Sauerländer: Göthe's Faust und die Schopenhauersche Philosophie. Eine kritisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt a. M., Selbstverlag des Verf., 1865.
J. H. Schlegel: Die neuere Romantik in ihrem Bestehen und ihren Beziehungen zur Fichteschen Philosophie. 2 Theile. Rastatt, 1863.
M. J. Schleiden über den Materialismus. Zur Kritik der Schrift: Ueber den Materialismus der neuern deutschen Naturwissenschaft, sein Wesen u. seine Geschichte, von M. J. Schleiden, Leipzig, 1863. (Sonderabdruck aus d. Dorpater Tagesblatt). 2te Auflage. Dorpat, Karow, 1864. (6 Sgr.)
J. Schmidt: Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessing's Tod. Zweiter Band: Von Klopstock bis auf Lessing's Tod, 1750—1781. Leipzig, Grunow, 1864 (3 ℳ 25 Sgr.)
F. Schwepfinger: Wege zur Erkenntniß Gottes. Einige religions-philosophische Betrachtungen für Gebildete und Denker. Meerane, Geucke, 1865. (16 Sgr.)
E. Scuhr (Medicinalrath): Ueber Empfindung und Bewegung. Zur Erläuterung des Verhältnisses zwischen Leib u. Seele. In drei Vorträgen für Gebildete. Celle, Schulze, 1865. (15 Sgr.)
K. Sederholm: Der Urstoff und der Weltäther. Ein physico-metaphysischer Versuch. Moskau, Universitäts-Buchdruckerei, 1864.
N. W. Senior: Historical and Philosophical Essays. 2 Vols. London, Longman & Green, 1875.
W. G. J. Shedd: History of Christian Doctrine. 2 Vols. New York (London, Hamilton), 1864. (21 Sh.)
T. Shedden: The Elements of Logic. London, Longman, 1864. (4½ Sh)
J. Simon: L'Ecole. Paris, Ladrange, 1865. (6 Fr.)
A Smetana: Der Geist, sein Entstehen und Vergehen. Philosophische Encyklopädie. Prag, Steinhauser, 1865. (1⅓ ℳ)
J. A. Smith: Errors in Modern Science and Theology. London, Murray, 1864. (10½ Sh)
H. Spencer: The Principles of Biology. Vol. I, being the second Volume of a System of Philosophy. London, Williams, 1864. (16 Sh.)
W. Stebbing: Analysis of Mr. Mill's System of Logic. London, Longman, 1864. (3½ Sh.)
H. von Stein: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato u. sein Verhältniß zur späteren Theologie u. Philosophie. Zweiter Theil: Verhältniß des Platonismus zum klassischen Alterthum u. zum Christenthum. Göttingen, Vandenhoeck, 1864. (2 ℳ)
J. H. Stirling: The Secret of Hegel: being the Hegelian-System in Origin, Principle, Form and Matter. 2 Vols. London, Longman, 1865. (15 Sh.)
A. Tari: Estetica ideale. Napoli, 1865.
F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil, 2te Abtheilung: Scholastische Zeit. Berlin, Mittler, 1864. (20 Sgr.)
J. Veitch: Speculative Philosophy. An Introductory Lecture delivered at

the Opening of the Class of Logic and Rhetoric in the University of Glasgow. London, Makwood, 1864. (1 Sh.)
A. Véra: 'Philosophie de la Nature de Hégel. Traduite etc. Paris, Ladrange, 1864.
— —: La pena di morto. Ibid. 1864.
— —: Introduction à la philosophie de Hégel. 2me édition revue et augmentée. Paris, ibid. 1865. (7 Fr.)
F. Westhoff: Stoff, Kraft und Gedanke. Eine umfassende Erklärung des Seelen- u. des leiblichen Lebens mit Hinblick auf die Unsterblichkeit. Münster, Brunn, 1865. (2 ♯)
A. von Woringen: Ueber die Gränzen des Einflusses des Sittengesetzes auf das Strafgesetz. Freiburger Universitäts-Programm. 1864.
J. R. Young: Modern Scepticism in Relation to Modern Science. London, Saunders, 1865. (9 Sh.)
E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Dritter Theil, erste Abtheilung: Die nach aristotelische Philosophie, erste Hälfte. 2te Auflage. Leipzig, Fues, 1865. (4⅓ ♯)
T. Ziller: Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht. Nach ihrer wissenschaftlichen u. praktisch reformatorischen Seite entwickelt. Leipzig, Pernitzsch, 1865. (1 ♯ 22½ Sgr.)
R. Zimmermann: Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft. Wien, Braumüller, 1865. (3⅓ ♯)

II. Verzeichniß

der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen. 1864. S. 49. Merz: Mansel, Metaphysics. — Teichmüller: Piderit, Gehirn u. Geist. — 1865. St. 7. H. Ritter, E. Roman über d. Naturwissensch. u. die Geschichte mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen. — St. 8. H. Ritter: Opel, V. Weigel. —

Heidelberger Jahrbücher. 1865. Heft 1. v. Reichlin-Meldegg: Aus Schopenhauer's handschr. Nachlaß — über die vierfache Wurzel d. Satzes v. zur. Grunde. —

Leipziger Centralblatt. 1864. N. 43. Aus Schopenhauers handschr. Nachlaß v. Frauenstädt. — Draper, history of the intellect. Development of Europe. — N. 45. v. Kirchmann, Lehre vom Vorstellen. — N. 48. Schmid (aus Schwarzenberg) Grundlinien der Erkenntnißlehre. — Rabus, Lehrbuch der Logik. — H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch. Bd. 2. Physik — Brenning, Lehre vom Schönen bei Plotin. — N. 50. Calker, quaestiones nonnullae de nexu ac necessitudine philosophiae et scientiae naturalis et mathematicae. — N. 51. Richter, über Leben u. Geistesentwicklung des Plotin. — Cornelius, zur Theorie des Sehens mit Rücks. auf d. neuesten Arbeiten. — 1865. N. 4. Schaarschmidt, die angebl. Schriftstellerei des Philolaos. — N. 7. Alex. Jung, Schelling u. eine Unterredung mit dems. im J. 1838. — Haym, Schopenhauer. — N. 8. Drobisch, de philosophia scientiae naturali insita commentatio — N. 10. Ueberweg, Grundr. der Gesch. der Philos. der patrist. Zeit. — Stöckel, Gesch. der Philos. des Mittelalters Bd. 1. — N. 13. Biehl, über den Begriff des νοῦς beim Aristoteles. — Les-

mann, de Aristot. in hominum educatione principiis. — Kaulich, die Lehren des Hugo u. Richard v. St. Victor. —

Rheinisches Museum. N. F. 19. Jahrg. 4. Heft. Volquardson, Genesis des Sokrates. —

Neue Jahrbücher für Philologie. u. Paedagogik. Bd. 84 u. 90. Heft 10. E. Alberti: Ribbing, genet. Darstellung der platon. Ideenlehre. —

Eos. Süddeutsche Zeitschr. f. Philol. u. Gymnasialwesen. 1864. Heft 4. Schnitzer, zu Aristot. Politik. —

Der Gedanke. 1864. Bd. 5 Heft 4. — I. Abhandlungen u. Uebersichten: 1. Das Duell, v. A. Horwicz. — 2. Die sogen. reale, formale u. induct. Logik, eine encyklop. Betrachtung, v. E. F. Friedrich. — II. Kritiken u. Discussionen: 1. Dr. Tappan, über d. Willen, v. Märker übertrag. Selbstbericht des Verf. — 2. Freytag, die Symphonie der Evangelien (Selbstbericht). — III. Chronik, Miscellen u. Correspond. 1. Förster: ein einsamer Philosoph (Stägmann, Theorie des Bewußts.). — 2. Notizblatt. — 3. Correspond. aus Neapel v. Sträter. — 4. Persönliches. Die Lehrer der Philos. in Leipzig, Marburg, München u. Münster. — 5. u. 6 wie gew. — 1865. Bd. 6. Heft 1. — I. Abhandlungen u. Kritiken: 1. Aus Michelets ungedrucktem Naturrecht. — Boumann über Sträter, Studien zur Gesch. der Aesthetik. — II. Discussionen u. Uebersichten: Schultz-Schultzenstein, Vorträge zur Anthropologie u. zur Psychologie. — III. Chronik, Miscellen u. Correspond. — Märker's Neujahrsgruß über d. päpstl. Encyklika. — Sträter, Briefe über die italien. Philosophie. — Glagau, über Radenhausens Isis. — Proudhon's Nekrolog u. Standpunkt — u. s. w. wie gew.

Athenaeum. 1864. Bd. 3. Heft 3. — Hoffmann: über d. Gotteslehre Schelling's. Art. 2. — Frohschammer: über d. Thierseelen. 1. Die Wirklichkeit der Thierseelen. — Recensionen: v. Hoffmann: 1) Glaser, Encyklop. d. Gesellsch. u. Staatswiss. 2) Geoffroi Goepp, essai sur Baader. — v. Frohschammer. 3) Rosenkranz, Psychologie. — v. Fr. 4) Ruete, Existenz der Seele. — Bd. 3. Heft 4. Lutterbeck: aus Baaders Naturphilos. 5. Die sieben Grundgestalten. — Hoffmann: über d. Gotteslehre Schelling's. Art. 2. (Schluß). — Frohschammer: über die Thierseelen. 2. Untersch. der Thiers. v. d. Menschens. — Frohschammer: der Generationism u. d. Wissenschaft der Jesuiten, zur Charakterist. u. Würdignng der Scholastik. — Recensionen: v. Fr.: 1) Mill, System der induct. u. deduct. Logik, übers. v. Schiel. — 2) Lehmann's, Spinoza, s. Lebensbild u s. Philosophie. —

Jahrbücher für Gesellschafts u. Staatswissenschaften (v. Glaser). — 1864. Bd. 2. Heft 6. Aus Schopenhauer's handschriftl. Nachlaß. — 1865. Bd. 3. Heft 1. Haym, Schopenhauer. —

Deutsche Gerichtszeitung. 1865. N. 1. A. M.: v. Kirchmann's Philos. des Wissens. —

Jahrbuch für deutsche Theologie (v. Liebner). 1864. Bd. 9. Hft. 4. Zöckler, zur Lehre v. d. Schöpfung, der theist. Schöpfungsbegriff im Kampfe mit d. Theorieen des Material., Pantheism. u. Deismus. —

Zeitschrift für lutherische Theologie. 1865. Heft 1. Baader's sämmtl. Werke. — Heft 2. Fischer: Matter, St. Martin le philos. inconnu. —

Evangelische Kirchenzeitung (v. Hengstenberg). 1864. Bd. 75. Heft 5. (Novbr.) Die Darwin'sche Theorie. — 1865. Bd. 76. Heft 1. (Januar). Fortsetzung. —

N. Evangelische Kirchenzeitung (v. Meßner). 1864. N. 43 u. 44. Fabri's Briefe gegen d. Materialismus. — N. 44 u. 47. Eine Apologie des Christenthums v. Standpunkte der Völkerpsychologie. —

Theologisches Literaturblatt (v. Zimmermann). 1864. N. 96. B. Brg.: Roos, Verhältn. der Philos. z. Offenbarung. —

Protestantische Monatsblätter (v. Gelzer). 1864. Bd. 24. Heft 2. (August). E. Curtius, die Gründe u. die Erscheinungsformen der Unfreiheit bei d. Völkern der alten Welt. — Heft 3. (Septbr.) Th. Merz, Fr. Bacon v. Verulam u. s. Stellung in d. Culturgesch. — Heft 4. (Oct.) H. Schultz, die jüd. Religionsphilos. in Alexandrien in d. 2. Jahrh. bis zur Zerstörung Jerusalems. — Heft. 5. (Novbr.) K. Steffensen, über d. Zufällige mit Bezug auf einige Zeiterscheinungen. — Heft 6. (Decbr.) Th. Merz, über d. Bedeutung der Kant. Philos. für d. Gegenwart. —

Theologische Quartalschrift (v. Kuhn). 1865. Heft 1. Kellner, der Neuplatoniker Porphyrius u. s. Verh. zum Christenth. —

Wiedemann's österr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1864. Jahrg. 3. Heft 4. Schwab: Bach, Meister Eckardt, d. Vater d. deutsch. Speculation. — Wiedemann: Kaulich, Gesch. der scholast. Philosophie. —

Der Katholik. 1864. Jahrg. 44. Heft 10. (Octb.) Stöckel, Philos. des Mittelalters. — Heft 11 u. 12. (Novbr. u. Decbr.) Die moderne Phrenologie v. philos. Standpunkte aus geprüft. —

Preußische Jahrbücher. 1864. Bd. 14. Heft 6. Notizen. St. über Lotze's Mikrokosmos.

Deutsche Jahrbücher. 1864. Bd. 13. Heft 3. (Decbr.) R. Springer, A. Comte u. d. franz. Positivisten. —

Grenzboten. 1864. N. 46. A. Comte's positive Philosophie. — 1865. N. 4. A. Ruge, Buckle's Gesch. der Civilisation. —

Westermann's Monatshefte. 1865. Heft 2. (Febr.) M. Carriere, Alexander u. Aristoteles. —

Blätter für literar. Unterhaltung. 1864. N. 44. u. 45. J. H. Fichte, die Unsterblichkeit im Geiste gegenw. Wissenschaft (über Schelling's Klara u. Huber's Idee d. Unsterbl.). — N. 49. R. Fortlage, Psychophysik. — N. 50. H. Neumann, eine Philos. des Wissens (v. Kirchmann). — N. 53. Beiträge zur Begriffsbestimmung des Tragischen u. des Komischen (über M. Neumann, d. Tragische u. Mähly, Wesen u. Gesch. des Lustspiels). — 1865. N. 2. Gottschall: Lassalle, Philos. Heraklit's. — N. 4. Gottschall: Lassalle, System d. erworb. Rechte. — N. 5. R. Fortlage: J. H. Fichte's Psychologie. —

Recensionen u. Mittheilungen über Theater u. Musik. 1864. N. 43. u. 44. Schopenhauer über Musik. — 1865. N. 1. Lindner, zur Tonkunst.

Journal des Savants. 1864. Cousin, nouv. relat. de Richelieu et de Mazarin (Septb., Oct., Decbr. et Jan. 1865, 2, 3, 4 et 5 art.). — 1865. (Fevrier) A. Franck: Saint Martin, le philos. inconnu. par Matter. — Le correspondance inédite de St. M. — par MM. Schauer et Chuquet. 4 art.

Revue des deux Mondes. 1864. T. LIII. (15. Octb.) Ch. Levêque, de la philos. de l'esprit, ses défenseurs et ses adversaires. — T. LIV. (1. et 15. Déch.) Em. Burnouf: la science des religions, sa méthode et ses limites 1 ct 2. — (16. Déch.) Essais et notices. M. A. Garnier, par M. P. Janet. —

Rivista ital. 1864. N. 208. Fr. Falco: Steinthal, Philos., Gesch. u. Psychologie. — N. 225. G. Chiarini: Büchner, force et matière. —

Westminster Review. 1865. N. LIII. (January.) IV. Intellect. development of Europe (Draper). VII. Whatever is, is right (über Augustini confess. The thoughts of M. Aurel. Anton. transl. by G. Long 1862; Gravenhurst: or thoughts on Good and Evil by Will. Smith. 1859). —

Quaterley Review 1865. N. 233 (January). II. Aristotle's history of animals (über Bearbeit. v. Scaliger, Camus, Schneider, Strack, Kälb, Creswell, Lewes). —

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

5-6611

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Sieben und vierzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1865.

Inhalt.



Ob Naturalismus, ob Theismus das leitende Princip in den Naturwissenschaften seyn könne? Mit Bezug auf die Theorien von Darwin und Agassiz.

Von J. H. Fichte.

Zweiter Artikel.

I. *Cuvier.* II. *Agassiz.* III. *Allgemeine Ergebnisse.*

26. Bereits im Vorigen ist die Stelle bezeichnet, die wir den Untersuchungen von *Agassiz* anzuweisen haben. Er hat nicht nur auf breitester *empirischer* Grundlage gezeigt, daß der Begriff einer Präformation unentbehrlich sey, um die vorliegende Ordnung und innere Gliederung des Thierreichs zu erklären, sondern er hat jenem Begriffe zugleich die höchste *speculative* und *religiöse* Deutung zu geben versucht. In den Grundtypen der Thierbildung, bis zum Menschen hinauf, wie sie consequent, aber mit steter Fortbildung zum Vollkommnern, von den Urzeiten unsers Planeten an bis zur Gegenwart sich verfolgen lassen, entdeckt er einen *einzigen*, mit höchster Weisheit geordneten Weltplan, *durch dessen Erforschung unser Geist mit dem Geiste Gottes in directe und unmittelbare Verbindung tritt, indem es ihm vergönnt wird, darin den urschöpferischen Gedanken desselben nachzugehen, ja sie nachzudenken im eignen Bewußtseyn.* Durch diese Thatsache wird der Menschengeist zugleich dessen gewiß, einen Funken des göttlichen Geistes in sich zu besitzen, weil sonst auch ihm versagt bliebe, wie den übrigen Geschöpfen, das Geheimniß der Schöpfung sich zu enträthseln, welches nur dem verwandten Geiste sich aufschließt.

Dies im Wesentlichen der Gedankengang des Naturforschers. Wenn wir nun auch in der nachfolgenden Kritik Veranlassung finden werden, für jene Grundanschauung einen schärfern und begriffsmäßigern Ausdruck zu suchen: so darf uns dies doch

nicht hindern, die Wahrheit und einfach überzeugende Kraft des ganzen Gedankens beistimmend anzuerkennen. Bemerkenswerth bleibt dabei, daß Agassiz, sicherlich ohne nachweisbaren Zusammenhang mit deutscher Speculation, sondern lediglich durch seinen natürlichen Wahrheitssinn getrieben und von der innern Evidenz der Thatsachen überwältigt, zu jenem Idealismus sich aufschwang, in welchem auch nach unserer Ueberzeugung allein der Anfang, wie das Ziel aller Wahrheit und Gewißheit gefunden werden kann. Der bloße Naturforscher, mit treuem, vorurtheillosem Sinne den verschlungenen, aber weisheitsvollen Wegen der Schöpfung nachgehend, die „Geschichte" derselben erforschend, hat sich allmählich daran zum Theosophen geläutert, indem er bei Betrachtung der Größe und Majestät dieses Schöpfungsganges von der unwiderstehlichen Ahnung ergriffen wird, hier mit den eigensten Gedanken eines Urgeistes zu verkehren. Und an solchen Stellen erhebt sich seine sonst nüchterne und behutsame Darstellung zu einer so zu sagen sachlichen Begeisterung, indem er Angesichts der Thatsachen unwiderstehlich getrieben wird, auf die eindringlichen Spuren göttlicher Weisheit hinzuweisen, wie sie in der bewundernswerthen Consequenz der Bildungen vor uns liegen, die durch eine äonenlange Geschichte der Schöpfung hindurchreicht.

Dies gemahnt uns an einen bedeutungsvollen Ausspruch Göthe's, welcher Luke Howards gedenkend, der die Wolkenbildungen deutete, zugleich aber in seiner Selbstbiographie dem Dichter bezeugt, wie er in Religion und in praktischem Christenthume den Frieden seiner Seele gefunden, darüber die herrlichen Worte hinzufügt: „Es giebt vielleicht kein schöneres Beispiel als dies, welchen Geistern die Natur sich gern offenbart, mit welchen Gemüthern sie innige Gemeinschaft fortdauernd zu unterhalten geneigt ist" *).

I.

27. Cuvier, wohl unbestritten der eigentliche Begrün-

*) Göthe's sämmtliche Werke, 1833. 51. Band S. 239.

der der neueren vergleichenden Zoologie und Paläontologie, hat zuerst, nach manchen unbestimmten Ahnungen früherer Forscher, dem Begriffe der „Präformation“ eine genauere naturwissenschaftliche Bedeutung gegeben. Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, daß ihm nicht sogleich, etwa infolge eines „glücklichen Apperçüs,“ oder auf apriorischem Wege, diese Ansicht sich erschloß, sondern daß er erst allmählich, als Ergebniß fortdauernden thatsächlichen Forschens zu ihr hingedrängt wurde *).

Anfangs hielt er noch die Hypothese für zulässig, daß die Hauptgattungen der Thiere zugleich entstanden, aber ungleich über die Erdoberfläche vertheilt gewesen seyen, daß weiter jedoch infolge geringerer Lebensfähigkeit gewisse Arten derselben zu Grunde gegangen, andere übrig geblieben seyen und allmählich über die Erde sich verbreitet hätten, um die gegenwärtig herrschenden Verhältnisse zu constituiren. Späterhin hat er diese Meinung wesentlich modificirt, indem die gleichzeitigen geologischen Entdeckungen ihn nicht mehr daran zweifeln ließen, „daß in den verschiedenen Erdperioden zu wiederholten

*) Wir legen für das Folgende Cuviers berühmten „Discours sur les révolutions de la surface du globe“ (Paris 1826.) zu Grunde, in welchem er die allgemeinen Ergebnisse seines großen paläontologischen Werkes: „Sur les ossemens fossiles“ zusammenfaßt. Die epochemachende Bedeutung dieser Ergebnisse für Zoologie und Paläontologie ist wohl allgemein zugestanden, indem sie durch die zahlreichen und umfassenden Untersuchungen seiner Nachfolger im Wesentlichen ihre Bestätigung und weitere Ausführung erhalten haben, in keinem principiellen und für die gegenwärtige Untersuchung wichtigen Punkte dagegen widerlegt worden seyn möchten. Die letzte deutsche Bearbeitung, welche wir kennen, ist die von C. G. Giebel: („Die Erdumwälzungen von G. Cuvier, deutsch bearbeitet und mit erläuternden Bemerkungen über die neuesten Entdeckungen in der Geologie und Paläontologie versehen von C. G. Giebel,“ Leipzig 1851.) Der Uebersetzer hat in hinten angefügten „Erläuterungen“ bei den einzelnen Fragen die Ergebnisse der spätern Forschungen angeführt, woraus man sich von der Richtigkeit unserer Bemerkung überzeugen kann, daß seine Nachfolger sowohl in der Methode als in den Resultaten auf Cuvier fortgebaut, nicht ihm widersprochen haben. Das später (1855) erschienene Darwinsche Werk mit Allem, was ihm in gleichem Sinne nachgefolgt ist, vermag durch seinen Widerspruch daran im Wesentlichen Nichts zu ändern, wie unsere Kritik für noch Unbefangene hoffentlich gezeigt hat.

Malen ganze Thiergattungen verschwunden und völlig neue an deren Stelle getreten seyen"*).

Hier blieb indeß die Hypothese übrig, daß in Folge einer Erkältung der Erde (ein Gedanke, der bei den neuesten Geologen, Lyell u. A. eine so große Rolle spielt) und wegen anderer dadurch herbeigeführter Umwandlungen in der Beschaffenheit der Erdoberfläche, die frühern Gattungen und Arten allmählich in die spätern sich umgewandelt haben könnten. Geoffroy Saint-Hilaire, Zeitgenosse und Gegner Cuvier's, war bekanntlich Hauptvertheidiger dieser Ansicht, nicht aber in roher, Darwinscher Weise, sondern indem er ausdrücklich anerkannte, ja zum Hauptmotiv seiner Ansicht machte: daß diese Veränderungen nicht durch äußere Wirkungen in den organischen Wesen hervorgebracht seyn können, sondern daß ein ihnen selbst beiwohnendes inneres Princip dieser Umwandlung anzunehmen sey, indem das Gesetz einer Entwicklung vom Unvollkommneren zum Vollkommneren durch die ganze organische Welt hindurchgehe. Die (spätere) „Permutationstheorie" trat hier noch, unstreitig berechtigter, als „Evolutionshypothese" auf: — berechtigter, sagen wir; denn sie hat nicht, wie Darwin und seine Anhänger, das große Princip verleugnet, daß im Reiche des Organischen jede wahre Veränderung eines Wesens nur aus seinem Innern stammen könne und in ihm selber vorausbestimmt seyn müsse.

28. Wiewohl im Allgemeinen einverstanden über dies Princip hat Cuvier nun dennoch, vielleicht gerade angeregt durch seinen Wettstreit mit dem großen Gegner, dem Gesetze über die organischen Anlagen und ihre Entwicklungsfähigkeit eine schärfere Fassung und genauere Umgrenzung gegeben, indem er durch weitausgeführte und wohlgeprüfte Erfahrungsinduction den Satz erhärtete: „daß die morphologischen Grundverhältnisse eines Thiergeschlechts, bei den Wirbelthieren also die Zahl ihrer

*) Dies ist das Hauptergebniß, welches zu begründen der ganze „discours" abgefaßt ist.

Wirbelknochen und Rippen, die Verbindungen derselben, ihre Gelenke und die Formen ihrer Zähne, niemals sich ändern," bei allen sonstigen äußern Varietäten, welche sie darbieten, wie sie z. B. bei der Rassenbildung des Hundes vorkommen *).

Wie weit nun dieser unveränderliche Typus in einer Reihe von Thier- und Pflanzenexemplaren sich nachweisen lasse, ebenso weit habe man das Recht, diese sämmtlichen Thiere oder Pflanzen unter den gemeinschaftlichen Begriff einer „Art" (species) zusammenzufassen, trotz der sonstigen Verschiedenheiten, welche sie darbieten, durch welche die „Arten" in Spielarten, Rassen, Mischlinge, bis auf die individuellen Unterschiede herab, sich gliedern ohne dabei die Unveränderlichkeit ihres Grundtypus zu verlieren **).

So war durch Cuvier der Erfahrungsbeweis hergestellt: daß der Begriff von „Gattung" und „Art" nichts bloß Subjektives, vom menschlichen Denken Ersonnenes sey, um die Thier- und Pflanzenindividuen leichter unterscheiden und benennen zu können, sondern ein objektives, allwirksames Gestaltungsgesetz, ein vorbildliches Schema, welchem die Natur innerhalb eines gewissen Gebietes organischer Bildungen unabänderlich getreu bleibt.

Zeigte sich nun ferner bei Vergleichung dieser Gattungen und Arten ein inneres Verhältniß größerer Verwandtschaft oder größern Gegensatzes; ordneten sie sich im Ganzen hierbei natürlich und von selbst nach gewissen streng von einander geschiedenen Bildungsrichtungen: so ließ sich auf gleich erfahrungsmäßigem Wege, gegenüber den bisherigen künstlichen Systemen und willkürlichen Eintheilungen, der Gedanke eines „natürlichen Systems" der Thiere, der Pflanzen fassen. Damit haben wir aber nicht bloß die Bestrebungen Cuvier's, sondern zugleich den Geist der ganzen neuern Naturbeschreibung bezeichnet, welche überall bestrebt ist, eben jene „natürliche" Gliede-

*) Cuvier a. a. O. nach Giebel's Uebersetzung S. 64—68.

**) Die Definitionen von „Art" „Spielart" (Rasse, Varietät) giebt Cuvier S. 64 flg. in diesem Sinne.

rung herauszufinden. Und neben der Erinnerung an dies allgemein Bekannte und unzweifelhaft Zugestandene kann nur dies als neu und erwähnenswerth erscheinen: daß dem allgemeinen Streben das natürliche System der organischen Bildungen zu entdecken, als allgemeine Prämisse der nothwendige Gedanke zu Grunde liegt, daß jene Bildungen auf ursprüngliche und vorbildliche Weise objectiv geordnet seyn müssen, was uns eben zu dem allgemeinen Begriffe der „Präformation" zurückführt.

Dies „natürliche System" zeigt sich ferner in der gegenwärtigen Erdperiode als ein durchaus abgeschlossenes und unveränderliches. Die Zeugungen wechseln unaufhörlich, sie können sogar innerhalb gewisser Varietäten auf- und abschwanken, neue Varietäten bilden; einzelne Arten können auch jetzt noch aussterben, wie in der Vergangenheit der Erde unzählige untergegangen sind, wie im Verlaufe der Jetztwelt die Riesenvögel Dinornis, Dronte u. s. w. verschwanden. Aber keine neuen Gattungen und Arten können auftreten oder aus den alten neue sich bilden.

29. Dies war das große doppelte Ergebniß von Cuvier's Untersuchungen. Den Mittelpunkt von Allem bildete der Satz: daß der Arttypus ein unveränderlicher sey. Auch hat sich bei der Kritik der Darwinschen Theorie ergeben, daß gegen die behauptete Unveränderlichkeit der Arten keine eigentliche Erfahrungsinstanz aufzubringen sey, und Darwin selbst sieht sich zu dem Geständnisse genöthigt: „daß die ausgezeichnetsten Paläontologen, namentlich Cuvier, Owen, Agassiz, Barrande, Falconer, E. Forbes u. s. w., ebenso die größten Geologen, wie Lyell, Murchison, Segdwick u. s. w., einstimmig und oftmals sogar in leidenschaftlicher Weise (vehemently) die Unveränderlichkeit der Species behaupten" *).

Aus diesen Resultaten zoologischer Forschung ergeben sich nun für Cuvier die Hauptsätze seiner zoologischen Theorie,

*) Darwin a. a. O. S. 310.

deren folgenschwere Bedeutung er sich selbst völlig klar gemacht hat, ohne indeß bis zu so kühnen Folgerungen vorzudringen, wie sie Agassiz zu machen sich getraute.

Das erste Ergebniß ist: „daß die Gattungen und Arten der gegenwärtigen Schöpfung nicht durch gradweise Umbildung aus den analogen einfachern Formen der Vorwelt hervorgegangen seyn können, indem selbst zwischen ganz ähnlichen Organismen verschiedener Erdperioden specielle Unterschiede stattfinden, welche uns verbieten zufolge des Erfahrungssatzes von der Unveränderlichkeit der Arten die spätern auf directem Wege aus den frühern hervorgegangen zu denken."

Daraus folgt zweitens: „daß die fossilen Thiere der Vorwelt überhaupt nicht die Stammältern der gegenwärtig lebenden seyn können."

Da sich ihm nun zugleich aus dem Studium der Erdschichten mit höchster Wahrscheinlichkeit ergab, „daß die Erdoberfläche wiederholte vollständige Umwälzungen erfahren haben müsse:" so sprach er den entscheidenden Gedanken aus, den zwar Büffon schon ahnete, aber nicht begründete: von verschiedenen, unter einander unabhängigen Schöpfungsanfängen und völlig gesonderten Perioden des organischen Lebens auf der Erde.

In Summa: Cuvier hat gezeigt — und darin finden wir noch immer das feste Gesammtergebniß der neuern Geologie, trotz der sonstigen großen Abweichungen, welche sie im Einzelnen darbietet: daß die organischen Wesen in völlig abgesonderten Perioden und zwar die einfachsten Formen am Frühesten entstanden sind; daß somit die Pflanzen und Thiere der Jetztwelt nicht durch stufenweise Umbildung aus den vorweltlichen Formen hervorgegangen seyn können.

Mag daher auch in Betreff der Zahl und der Folge solcher Erdumwälzungen bedeutende Verschiedenheit der Meinungen herrschen: dies hindert uns nicht jenes entscheidende Resul-

tat als ein unwiderlegtes festzuhalten*). Und die Kritik hat gezeigt, daß selbst Darwins Theorie jenes Ergebniß nicht zu widerlegen, sondern nur es genauer zu bestimmen und dadurch indirect zu bestätigen vermochte.

II.

30. An dies in seinen Grundzügen festgestellte Resultat schließen sich nun die Untersuchungen von Agassiz an. Aber er hat dasselbe nach zwei Seiten hin erweitert, einestheils dadurch, daß er ohne selbst Philosoph zu seyn oder seyn zu wollen, den speculativen Grundgedanken, auf welchen jene empirischen Annahmen zurückleiten, mit Entschiedenheit aussprach; anderntheils indem er noch kühner, als Cuvier und dessen eigne Vorgänger, den Begriff gesonderter Schöpfungen, wiederholter Schöpfungsanfänge hervorhob.

Es verlohnt der Mühe, in beiderlei Hinsicht seinen Ausführungen etwas näher zu treten**).

Nachdem er ausführlich gezeigt hat, daß den naturhistorischen Eintheilungen des Thierreichs nach Classen, Ordnungen, Familien, Sippen und Arten (vom Pflanzenreiche spricht er nur beiläufig in seinem Werke) nicht bloß, wie die Permutationisten behaupten, aus dem subjectiven Bedürfniß der Wissenschaft entstanden sey, den vorhandenen Stoff übersichtlich zu ordnen, sondern daß ihnen objective Bedeutung zukomme, indem sie die innern Unterschiede und mannigfachen wirksamen Grundtypen organischer Bildung bezeichnen sollen, fährt er also fort:

*) So bemerkt Giebel (a. a. O. S. 223—25.), daß während Cuvier mit Zuverlässigkeit nur 2 Epochen in dem Auftreten von Säugethieren anzunehmen wagte, Gervais später für Frankreich 7 streng geschiedene Tertiärfaunen unterschieden habe, während neuerdings die allgemeine Meinung sich dahin neige, mindestens 4 Epochen in der Geschichte der Säugethiere anzunehmen, seitdem man auch außer dem Pariser Becken noch andere Tertiärbildungen in geognostischer und paläontologischer Hinsicht sorgfältig untersucht habe.

**) Wir folgen dabei der ausführlichen Inhaltsanzeige von Agassiz' früher angeführtem Werke, welche Rud. Wagner in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" 1860 Nr. 77—80. gegeben hat.

Meiner Meinung nach können jene innern Bildungstypen der Organisation, da sie völlig künstlerischen Vorbildern gleichen, ihren letzten Grund nur in einer schöpferischen Intelligenz finden. Sie sind die Musterbilder („Kategorieen") eines Schöpfergeistes, nach denen er die Natur gebildet; und was die Wissenschaft bei ihrer Entdeckung vollbringt, besteht eigentlich nur in der „Uebersetzung dieser Gedanken des Schöpfers in die menschliche Sprache."

31. Ist dies jedoch der Fall — so folgert er weiter — finden wir nicht in diesem Vermögen des menschlichen Verstandes, der Ausleger der göttlichen Gedanken zu werden, den überzeugendsten Beweis von unsrer eignen Verwandtschaft mit dem Geiste Gottes? Und wenn überhaupt Wahrheit in der Behauptung liegt, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sey: so ist es fürwahr kein Irrthum eines Forschers, wenn er jenen Glauben bestätigend, mit Hülfe seines eignen Denkens den Werken des göttlichen Verstandes sich anzunähern sucht.

Eine solche Behauptung könnte indeß auf den ersten Blick vielleicht verwegen und unehrerbietig erscheinen. Aber wer ist der wahrhaft Demüthige? Derjenige, welcher, indem er in die Geheimnisse der Schöpfung eindringt, dieselben in eine Formel bringt, die er stolz „sein eignes wissenschaftliches System" nennt, oder derjenige, welcher bei derselben Forschung seiner glorreichen Verwandtschaft mit dem Schöpfer eingedenk bleibt und in tiefster Dankbarkeit für eine so hohe Abstammung, danach strebt, der gewissenhafte Ausleger des göttlichen Verstandes zu werden, mit dem auf diese Weise in Verbindung zu treten, nach dem Gesetze seines eignen Wesens ihm nicht nur erlaubt, sondern im Voraus bestimmt ist.

„Und wenn es bewiesen werden kann, wie denn die thatsächliche Beschaffenheit der Schöpfung selbst uns davon überzeugt, daß der Mensch jene systematische Anordnung in der Natur nicht erfunden, sondern vielmehr nur erforscht hat, daß jene Verwandtschaften und Verhältnisse, welche in der vegetabilischen und animalischen Welt auftreten, ihren

idealen Ursprung nur im Geiste eines Schöpfers haben können; daß eben damit dieser Schöpfungsplan, welcher sich unserm forschenden Verstande enthüllt, nicht das Product nothwendiger Wirkungen bloß physischer Kräfte seyn kann, sondern nur als die freie Conception eines allmächtigen Verstandes gedacht zu werden vermag, welche in dessen Gedanken gereift ist, bevor sich dieselbe in greifbaren äußeren Formen offenbarte, kurz wenn wir eine dem Schöpfungsacte vorhergegangene Ueberlegung anzunehmen genöthigt sind: dann haben wir einmal für immer, eben auf dem Grunde der allerumfassendsten Erfahrung, mit einer trostlosen Theorie gebrochen, welche uns stets bloß auf Gesetze der Materie verweist, als ob diese von den Wundern der Schöpfung die geringste Rechenschaft zu geben vermöchten. Ich glaube, daß unsere Wissenschaft gegenwärtig einen Grad von Vollendung erreicht hat, daß über jene Frage nach dem letzten Grunde der Schöpfung mit Gewißheit entschieden werden darf."

Dabei verwahrt sich Agassiz ausdrücklich gegen die angebliche Ungehörigkeit solcher Betrachtungen in einem naturhistoristorischen Werke. Bei aller Entfernung von theologischen Controversen bleibe stets die Nothwendigkeit einer philosophischen Betrachtung dieser Art auch für die empirische Forschung übrig. Alle gedankenmäßige Gestaltung der Dinge, so lange sie nicht als das Product bloß physischer Kräfte nachgewiesen werden könne, bezeuge die Existenz eines denkenden Urwesens und könne damit ihren letzten Grund nur in der Annahme einer höchsten Intelligenz finden *).

32. Diese Grundansicht durch ihre specialisirte Ausführung näher zu erweisen, ist nun die Aufgabe der folgende Abschnitte seines Werks. Wir dürfen hier uns nicht gestatten, dem Verfasser in das Einzelne seiner Untersuchungen zu folgen. Es genügt uns vollständig, die entscheidenden Hauptergebnisse derselben kennen zu lernen.

---

*) Agassiz a. a. O. S. 763—767.

Zuerst begründet er auf umfassende Weise — und beseitigt damit indirect eine der Hauptstützen von Darwin's Theorie — die Unabhängigkeit der Thier- und Pflanzenformen in ihren generischen und artlichen Unterschieden von den äußern physikalischen Bedingungen, indem die allgemeine Erfahrung zeigt, daß ganz identische Typen organischer Körper überall auf der Erde unter den verschiedensten äußern Umständen (kosmischen, physikalischen, klimatischen Einflüssen) gefunden werden. Ueberall dagegen, wo physikalische Einflüsse Veränderungen in den Formverhältnissen der Organismen hervorgebracht haben, sind dieselben immer bloß äußerlicher Art, niemals tiefgreifend: sie beziehen sich auf Farbe, äußere Bedeckungen, auf Größe und Gewichtsverhältnisse, auf Luxuriren oder Verkümmern einzelner Körpertheile. Dagegen sind sie auf den Grundplan der Organisation ohne allen Einfluß. (Hiermit hat Agassiz zugleich mittelbar den Werth der Darwinschen Untersuchungen im Einzelnen eingestanden. Diese sind, richtig beurtheilt, eine Ergänzung und Bestätigung der seinigen, indem sie den immerhin doch nur begrenzten Umfang der Wirkungen zeigen, welche äußerer physikalischer Einfluß auf die Verschiedenheit der Organismen auszuüben vermag).

33. Die Unabhängigkeit der Grundverschiedenheiten des Organisationsplanes der Thiere von äußern Einflüssen ergiebt sich zweitens daraus: daß, wie die neuesten geologischen Forschungen immer entschiedener zeigen, die vier typischen Hauptgruppen der Thiere, Strahlthiere, Weichthiere, Gliederthiere, Wirbelthiere, in allen Gebirgsformationen vorkommen, in den ältesten wie in den jüngsten; und daß die Behauptung, als hätten die höher organisirten Thierformen im Laufe der auf einander folgenden geologischen Perioden stufenweise sich auseinander entwickelt, in seiner Allgemeinheit unrichtig und nur in dem sehr eingeschränkten Sinne wahr sey, daß innerhalb jener vier Grundtypen die niedern Formen den frühern, die höheren Thiere den spätern Perioden angehören.

Dagegen steht geologisch fest, daß derselbe Organisations-plan, der sich in der Thierwelt der Gegenwart zeigt, schon in den Formen der ältesten Fauna des Erdbodens sich entdecken läßt. Aber erst mit dem Menschen erscheint der Abschluß in der Reihe der Organisationen, und seitdem findet auch sonst keine Vervollkommnung der Organisationsverhältnisse auf dem Erdball mehr statt. Alle weitere Entwicklung beschränkt sich seitdem auf die Vervollkommnung der intellectuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen.

Weitere Untersuchungen, welche sich vorzüglich mit den geographischen Verhältnissen der Faunen einzelner Länder beschäftigen und denen der 9te bis 15te Abschnitt gewidmet ist, führen zu dem Schlußergebniß, in welchem zugleich die Bestätigung des Vorigen liegt:

Die Lebenserscheinungen zeigen sich zwar überall modificirt durch die physikalischen Bedingungen, unter deren Einfluß sie auftreten; aber sie können nicht hervorgebracht seyn durch die letztern. Denn die organischen Wesen bewahren trotz der Einflüsse der unorganischen Natur die ursprünglich ihnen zukommenden Eigenschaften so hartnäckig und so übereinstimmend, daß ein Ursprung der Lebenserscheinungen aus physikalischen Ursachen überhaupt den höchsten Grad der Unwahrscheinlichkeit in sich schließt*).

*) „Während die materiellen Stoffe immer dieselben bleiben, soweit man die Spuren ihrer Wirkungen verfolgen kann, verwandeln die organischen Körper diese Stoffe in verschiedenen Perioden doch immer in neue Formen und bringen sie in neue Combinationen. Kohlensaurer Kalk bleibt in allen geologischen Perioden derselbe; der phosphorsaure Kalk in den paläozoischen Felsarten ist derselbe, den heut noch der Mensch künstlich bereitet. Aber die Fischstacheln, die Schildkrötenschalen, die Vogelflügel, die Säugethierbeine, welche aus jenen Stoffen gebildet sind, zeigen in den verschiedenen Perioden die verschiedensten Structurverhältnisse. Es arbeiten hier also andere Kräfte als bloß physische, wie z. B. Elektricität, welche in allen Zeiträumen dieselben Naturprocesse hervorrief, gerade wie zu allen Zeiten die Verdampfung des Wassers in der Atmosphäre Wolken bildete, was sich aus den deutlichen Spuren dieser Processe in dem Kohlengebirge und in der Triasformation ergiebt. Die Reihe der Thierformen, welche successiv auftraten und wieder

34. Am Schlusse des 15ten Abschnittes und im weiteren Verfolge faßt er das Hauptergebniß seiner eignen, wie aller sonstigen paläontologischen Untersuchungen in nachstehende Sätze zusammen:

1. Die Thiere der verschiedenen geologischen Perioden sind im Ganzen betrachtet, specifisch verschieden.

2. Innerhalb einer und derselben geologischen Periode verändern sich jedoch die primordialen Formen, welche die Naturforscher species zu nennen pflegen, in keinem wesentlichen Punkte.

3. Daraus bestätigt sich von Neuem die Annahme, daß die Arten der verschiedenen Perioden nicht von einander abstammen können; jede Art in jeder Schöpfungsperiode ist vielmehr als eine eigene und neue Schöpfung zu betrachten. (Dieser entscheidende Satz wird besonders im 23ten Abschnitt aus geologischen und paläontologischen Thatsachen ausführlich erhärtet).

4. Diese Thatsachen widerstreiten ferner vollständig der (Darwinschen) Annahme eines theilweisen Verschwindens einer beschränkten Anzahl von Arten und einer allmähligen Einführung neuer Arten; sie führen vielmehr zur Annahme einer gleichmäßigen und oft wiederholten Zerstörung ganzer Faunen.

Und dies paläontologische Resultat wird durch die Ergebnisse der geologischen Forschung vollständig bestätigt. Elie de Beaumont, auf den Agassiz sich beruft, habe erwiesen, daß wenigstens 60 große Umwälzungen des Erdballs anzunehmen seyen, deren Gesammtwirkung sicherlich mehr als einmal die Lebenswelt der Erdrinde vollständig zerstört haben müsse.

Diese Annahme, zu welcher die Geologie genöthigt ist,

---

verschwanden und an deren Ende der Mensch erscheint, ist daher in ihrer Entstehung ganz unabhängig von den gewöhnlichen physikalischen Kräften. Die innere Ordnung und der gemeinsame Organisationsplan, der sich in ihnen zeigt, ist der unwiderlegliche Beweis, daß wir hier mit in's Leben gerufenen Gedanken zu thun haben." Agassiz bei Wagner a. a. O. S. 773. 74.

wird nun umgekehrt wiederum durch die Paläontologie bestätigt, welche in den Faunen jeder der verschiedenen Erdperioden einen eigenthümlichen Grundplan nachzuweisen sich getraut, der geschlossen in sich selbst, keines der vorhergehenden zu seiner Voraussetzung bedarf, wenn auch durch die ganze Reihe dieser Schöpfungen ein einziger gemeinsamer Grundplan hindurchzureichen scheint.

5. Denn trotz seiner Annahme, daß es wiederholte Schöpfungen gegeben haben möge, unterscheidet sich Agassiz doch bestimmt von den meisten Anhängern dieser Hypothese, insofern er durch alle Zerstörungen und durch alle Wechsel der organischen Welten die Spur eines großen, Alles umspannenden Planes zu entdecken glaubt, welchem die schöpferische Macht treu geblieben. (Abschnitt 25 – 27).

ge... 35. Die organische Entwicklung durch die verschiedenen
embryoni... Perioden ist ihm nämlich ein Fortschritt von den
Ebenso glaubt er gewisse Formen zu den gegenwärtig vorhandenen.
müssen, in denen durch eine Art ...phetische Formen annehmen zu
spätere Thierform sich ankündigt. In ...bildlicher Anlage eine weit
sich manche gegenwärtige Thiere in ihrem E...er Beziehung zeigen
als wahre Miniaturbilder derjenigen, welche vor ... Embryonenzustande
ren als ausgebildete Thiere die Erde bewohnten. Auch ...riaden Jah-
man, daß jetzt noch manche Thiere in den ersten Phasen ... bemerkt
Existenz andern ähneln, die ihr letztes Entwicklungsstadium ... ihrer
reicht haben. Die Insecten z. B. zeigen als Larven alle Eigen... er-
schaften der Würmer, und man ist berechtigt, diese letztern als

in ihrer Entwicklung zurückgebliebene Insecten anzusehen. Die gleiche, der Jetztwelt entnommene Analogie scheint nun auch in den vergangenen Erdperioden gewaltet zu haben. Agassiz belegt dies mit vielfachen Beispielen. Schon früher wurden Naturforscher überrascht durch die Aehnlichkeit der Jugendzustände gegenwärtig lebender Thiere mit fossilen Repräsentanten derselben Familie in ältern geologischen Perioden. Das auffallendste Beispiel davon geben die Echinodermen; denn in den ältern Pe-

rioden bilden die gestielten Seesterne oder Crinoiden die Hauptmasse. An diese erinnern noch unsere lebenden Comatulen, welche im Alterszustande frei, in der Jugend gestielt sind. Ebenso haben die ältesten fossilen Fische gewisse allgemeine Kennzeichen mit den Embryonen der jetzigen Fische gemein. Weitere Beispiele dieses Parallelismus, welche bis in die höchsten Thierclassen hineinreichen, giebt Agassiz im 25ten Abschnitt.

Was die vorbildlichen („prophetischen") Formen der untergegangenen Thierwelt betrifft, so zeigt er (im 26ten Abschn.), daß in einer frühern Periode gewisse Combinationen der Organisation auftreten, welche in einer spätern vollständiger, allgemeiner und zu einem höhern Rang erhoben, wieder erscheinen: es sind zuerst allgemeine Entwürfe der Organisation, die nachher vollkommener ausgeführt in gereifterer Gestalt hervortreten. So gehen die reptilienähnlichen Fische den eigentlichen Reptilien, die Ichthyosauren den Delphinen, die Pterodaktylen den Vögeln voran. Und in diesem Sinne kann man auch eine vorbereitende Verwandtschaft in der Bildung der Affen mit der des Menschen anerkennen.

III.

36. Ueberblicken wir nunmehr die bisher vorgetragenen Resultate im Großen und Ganzen, so ist vor Allem zu bemerken, daß wir in ihnen nicht bloß der individuellen Vorstellungsweise eines einzelnen Forschers begegnen, sondern daß darin Thatsachen und Erfahrungen niedergelegt sind, für welche die gesammte geologische Forschung der Gegenwart einsteht. Mögen sie im Einzelnen noch vielfacher Berichtigung, Einschränkung wie Erweiterung fähig seyn, das wesentliche Hauptergebniß (wir bezeichnen es sogleich) möchte wohl für immer gesichert bleiben; was noch aus dem besondern Umstande sich erweist, daß selbst die Gegner dieser Grundauffassung, Darwin und seine Anhänger, wie die vorhergehende Kritik ergab, im Principe, im Begriff einer irgendwie zu denkenden Präformation," gleichfalls auf jene Grundanschauung zurück-

kommen müssen, und nebenbei noch durch ihre eignen Ermittlungen jenes Hauptergebniß nicht sowohl umstoßen, als nach einer besondern Seite hin genauer begrenzen und damit im Ganzen indirect bestätigen.

Fragen wir nun nach dem Charakteristischen jenes Gesammtergebnisses biologischer und geologischer Wissenschaft, so läßt es sich wohl unbestritten in folgende Hauptpunkte zusammenfassen:

1. Die Welt des Organischen trägt nicht bloß das Gepräge jener allgemeinen Regelmäßigkeit und gleichartigen Ordnung der Erscheinungen, wie die physikalische Welt sie darbietet; sondern sowohl im Pflanzen- wie im Thierreiche begegnen wir einer fast unabsehbaren Mannichfaltigkeit eigenthümlicher Bildungen, die jedoch nicht zusammenhanglos neben einander stehen, sondern durch welche die Gemeinsamkeit gewisser Grundtypen der Organisation sich hindurchzieht. Auf letztern beruht eben der objective Grund ihrer Unterscheidung, dasjenige, wodurch wir überhaupt im Stande sind, von einem „natürlichen Systeme" der Pflanzen, der Thiere zu sprechen.

2. Diese Grundtypen — „Baupläne" organischer Bildung nennt sie Agassiz mit treffender Bezeichnung — machen zugleich das Unveränderliche der organischen Wesen aus, innerhalb dessen ihre „Varietäten" in bestimmten Grenzen sich auf- und abbewegen und unüberschreitbar davon umschlossen sind. Der präformirte Typus der „Gattungen" und „Arten" bleibt stets derselbe bei allen „Varietäten," die er im Wechsel der Zeugungen erleidet.

3. Solche Veränderungen organischer Wesen entstehen jedoch niemals bloß durch äußere Einwirkung, sondern von Innen her durch die selbstständige Gegenwirkung wider den von Außen kommenden Einfluß. Wenn die Erfahrung zeigt, daß die organischen Wesen den physikalischen, atmosphärischen, geologischen Bedingungen ihrer Umgebung „verändernden Einfluß" gestatten, so gilt dies nur unter der Einschränkung, daß derselbe durch die eigenthümliche Aneignung und Gegenwirkung der Orga-

nismen mitbestimmt, ein zusammengesetztes Product beider Factoren ist.

4. Der leibliche Bau („Grundplan") eines jeden Thieres nach Einrichtung seiner Organe und Gliedmaßen (bei den Pflanzen vermöge ihrer einfachern Organisation ist dies nicht so schlagend nachweisbar) entspricht genau dem Inbegriffe seiner Triebe und Instincte, d. h. seiner seelischen Grundanlage.

5. Der gleichfalls thatsächlich festgestellte zoologische Lehrsatz von der „Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten" nöthigt nun nach paläontologischen Beobachtungen zur Annahme einer Reihe abgesonderter Schöpfungsperioden auf der Erde, wo, nach dem Untergange der alten, neue Bildungen hervorgetreten sind, die nicht mehr durch directe Continuität aus den vorhergehenden sich erklären lassen.

6. Eine vorerst noch gänzlich offene Frage muß es dagegen bleiben, — sie berührt eben den Streit zwischen der Präformations- und Permutationshypothese: — wie viele dieser Schöpfungsperioden man anzunehmen habe oder ob in allen diesen Fällen die ganze Erdoberfläche mit allen organischen Gebilden untergegangen sey.

7. Ausdrücklich jedoch berührt der Streit um diese Frage nicht den allgemeinen Begriff einer „Präformation," oder was hier dasselbe heißt: die Annahme gewisser fester und unveränderlicher Grundtypen der Organisation. Denn sogar die Permutationstheorie mußte, wie sich gezeigt hat, wenigstens in gewissem Grade auf diese Annahme zurückkommen, um selbst sich behaupten zu können.

8. Endlich vermag man wenigstens zu ahnen, daß durch alle jene, gesondert hinter einander auftretenden Einzelschöpfungen ein einziger höchster Weltplan sich hindurchziehe, daß ein, nach großen Grundzügen wenigstens, bemerkbares Fortschreiten von unvollkommneren, roheren, massenhaftern organischen Gebilden zu vollkommneren sich kennbar mache, bis zu allerletzt das Hervortreten des spätesten und zugleich des vollkommensten Wesens irdischer Sichtbarkeit, des Menschen, die Ge-

bilde der Schöpfung abschließt. (Auch in letzterer Beziehung herrscht Einstimmigkeit unter den Geologen. Mag man nach neueren Untersuchungen auch genöthigt seyn, das erste Erscheinen des Menschen auf der Erde viel weiter hinaufzurücken, sey es sogar bis über die Epoche des „Diluvium" hinaus, das Extremste, was ein Geologe behaupten kann: so wird damit die allgemeine Wahrheit nicht wankend gemacht, daß der Mensch das letzte und zugleich das vollkommenste Wesen der Erde sey).

37. Es leuchtet ein, daß diese zunächst nur naturwissenschaftlichen Wahrheiten zugleich von höchster philosophischer Bedeutung sind, ja daß in ihnen ein allgemeiner metaphysischer Gedanke nur in besonderer Anwendung sich wiederholt. Diesen Parallelismus zu verfolgen ist von Interesse, indem beide Gedankenreihen einander nothwendig zur Bestätigung dienen.

Der metaphysische Begriff des Weltganzen, gestützt auf die allgemeine Thatsache innerer Zweckmäßigkeit, welche in allen Theilen desselben sich offenbart, führte mit dialektischer Nothwendigkeit auf den weitern Begriff besonderer, gegenseitig sich fordernder und unterstützender Mittel und Zwecke im Weltganzen, deren Stufenfolge endlich in einem höchsten, das ganze Zweckgebäude abschließenden Weltwesen culminirt, in welchem als dem nicht mehr bedingten „Weltzwecke" die Schöpfung ihre Vollendung erreicht.

Mit Einem Worte: die metaphysische Beweisführung zeigt die Nothwendigkeit, dem Weltganzen, zufolge seiner thatsächlichen Zweckmäßigkeit, einen ideal entworfenen Weltplan, ein genau gegliedertes System realisirbarer Zwecke („Ideen") zu Grunde zu legen. Sie ist, wenn man so will, ein durchgeführter „teleologischer Beweis," nicht sowohl „für das Daseyn Gottes," — denn dafür bedarf es noch anderer Gedankenmotive, als der gerade hier vorliegenden, — sondern für das Vorhandenseyn eines Systems urbildlicher, in allem Wechsel der Erscheinungen beharrlicher Gestaltungsformen der Schöpfung.

38. Dieser ganz nur abstracte, metaphysisch aber festbegründete Begriff einer „Präformation“ bedarf indeß der empirischen Deutung und concreten Ausführung, um darin erst seine volle Anwendbarkeit auf die gesammte Erfahrung zu bewähren.

Nun hat sich jedoch weiter ergeben, daß das Verhältniß der Erfahrungswissenschaften zu dem metaphysischen Weltbegriffe überhaupt nur darin bestehen könne, jene allgemeine Zweckverknüpfung im Besondern, ja bis in die einzelnsten Beziehungen hinein nachzuweisen, in welche weder der metaphysische Begriff hinabreicht, noch wo hinein der Blick des oberflächlichen Beobachters dringt. Die Erfahrung hat allüberall zu bestätigen und im Einzelnen zu erweisen, was die Metaphysik im Allgemeinen begründet: daß „Vernunft“ und nur Vernunft in jedem Theile der Schöpfung wirksam sey.

Einen wesentlichen Bestandtheil dieser Aufgabe hat die empirische Betrachtung der Natur zu übernehmen. In der geologischen „Geschichte der Erde,“ deren Ergebnisse wir soeben geschildert haben, in Darlegung des „natürlichen Systems“ der fossilen und der lebenden Thiere und Pflanzen geschieht dies auf ebenso anschauliche als überzeugende Weise. Was der Idealismus deutscher Speculation längst aussprach, daß das Universum nur der objectiv gewordene, realisirte Gedanke eines absoluten Geistes seyn könne, eben dasselbe hat der sinnige Geist eines Cuvier, eines Agassiz, überwältigt durch die Größe der ihnen gewordenen Anschauungen, mit Klarheit ergriffen und mit naiver Zuversicht ausgesprochen.

39. Dennoch ist sogleich zu bekennen, daß hier eine Unbestimmtheit, ja eine Lücke zurückbleibe, welche auszufüllen gerade der Speculation obliegt; denn es ist der Naturforschung als solcher nicht im Mindesten anzumuthen, dieser Lücke innezuwerden oder das letzte entscheidende Wort darüber zu sagen.

Zwar wird von jenen Forschern mit überzeugender Kraft aus rein empirischen Gründen auf die Nothwendigkeit hingewiesen, eine weise berechnende, sinnvoll ordnende Macht in der Schöpfung anzunehmen; und in dieser allgemeinen Anerkennung

eines geistigen Grundes der Dinge sind die Rechte des Idealismus und einer gründlichern Speculation durch sie allerdings gewahrt worden.

Aber nach ihrer Auffassung bleibt jener Weltplan ein bloß idealer, „hyperphysischer." Die Frage, wie er zugleich nun doch wirksamer Grund alles Realen und namentlich Physischen werden könne, ist übersprungen. Statt dessen wird nur im Allgemeinen von einem „Eingreifen Gottes" und von den daraus zu erklärenden „Wundern der Schöpfung" geredet.

Und eben dies ist die Lücke, auf welche wir aufmerksam machen mußten, dies zugleich der Punkt, bei dem wir über die Naturforschung als solche, die nur mit dem Gegebenen nach seiner empirischen Beschaffenheit zu thun hat, zur Erforschung der Gründe dieses Gegebenen, zur Speculation, uns erheben müssen.

Außerdem begegnet uns hier noch jener Dualismus, vor welchem schon Kant uns warnte, indem er in der Lehre von der „generischen Präformation" nur den „kleinstmöglichen Aufwand des Uebernatürlichen" gelten lassen will, um „alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur zu überlassen." Kant betont dabei auf's Stärkste die Nothwendigkeit, „eine höchste verständige Weltursache" anzunehmen; aber es müsse doch auch „dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen Princip einer Organisation ein unverkennbarer Antheil" zugesprochen werden *).

Außerdem ist zu bedenken, daß so lange die bezeichnete Lücke besteht, jener theistische Grundgedanke für die Naturforschung ein gänzlich unfruchtbarer, ein bloß beiläufiger oder äußerlicher bleibt. Sie weigert sich, und zwar mit ihrem guten Rechte, auf solche „hyperphysische" Hülfsmittel der Erklärung einzugehen, so lange nicht nachgewiesen und begreiflich gemacht worden, wie das „Hyperphysische," Ideale zugleich das einzige Causalitätsgesetz der natürlichen Dinge

*) Kant Kritik der Urtheilskraft 2. Aufl. Berlin 1793. S. 374—379 Werke nach Rosenkranz Bd. IV. S. 316—320.

sey. Dann erst, dann aber auch wirklich, kann der halbsymbolische Ausspruch von Agassiz wörtliche und eigentliche Bedeutung erhalten: „daß in den großen organischen Gesetzen der Natur die ureignen Gedanken Gottes uns vor Augen treten.“

40. Nun stehen wir aber philosophischerseits schon lange nicht mehr auf dem bloß Kantischen Standpunkte. Denn es ist die Hauptleistung der nachkantischen Speculation, den von ihm noch stehengelassenen letzten Rest eines Dualismus von Physischem und Hyperphysischem, überhaupt den Gegensatz eines bloß Göttlichen einerseits und eines bloß Natürlichen andrerseits vollständig und principiell auszutilgen, eben weil sich zeigt, daß er bloßes Product einer logischen Abstraction, nichts an sich selbst Reales und Objectives sey. Das Göttliche, Providentielle vollzieht sich eben nach den Causalitätsgesetzen des natürlichen Geschehens; und umgekehrt: was wir „Naturgesetze“ nennen, ist bloß der Ausdruck, in dem wir das Allwalten jener stets sich treu bleibenden providentiellen Weisheit zusammenfassen; so daß wir die Wirkungen der letztern nicht mehr kümmerlich und vereinzelt zwischen dem Walten einer vermeintlichen Naturnothwendigkeit aufzusuchen nöthig haben. Denn sie erweist sich vielmehr in allen Fällen, wo der oberflächliche Blick Zufall sieht oder blinde Naturwirkung, bei tieferem Eindringen gerade thatsächlich als das einzige bleibend und universal Wirksame in den Dingen, sowohl in denen, die wir natürliche nennen, als in der Welt des Geistes und der Geschichte.

41. Damit hat nun auch der Begriff der „Präformation,“ dessen Betrachtung uns so lange und von so verschiedenen Seiten beschäftigte, seine letzte Ausbildung und eigentliche Verständlichkeit erhalten.

Jene schöpferisch-erhaltende Intelligenz, sollen wir ihr Verhältniß zur Welt nach den Wirkungen uns deuten, wie sie in der universalen Weltthatsache vor uns liegen, kann nicht bloß außer der Welt oder ihr gegenüber in einem idealen „Jenseits“ verharrend gedacht werden, sondern sie muß gerade mit ihren

vorbildlichen Gedanken als innerlich treibendes und ausgestaltendes Princip in den Dingen selber wirksam seyn.

Kein organisch Sichentwickelndes daher (denn nur von solchem reden wir hier zunächst), in welchem nicht ein Ideales, Vorbildliches als innen treibender Lebenskeim wirksam wäre. Aber auch umgekehrt dürfen wir schließen, daß jedes Urbildliche aus eigener, von Gott her präformirter Kraft*) sich verwirklichen werde, sobald die vorbedingenden Mittel seiner Verwirklichung ihm gegeben sind.

42. In Summa: was eine abstracte theologische Auffassung, deren Angewöhnungen auch ein Agassiz nicht völlig sich entziehen konnte, unter dem Begriffe einer „Schöpfung" und einer „Erhaltung" der Welt versteht, was sie als zwei verschiedene Begriffe behandelt, die sie sogar einander gegenüberzustellen liebt, wodurch eigentlich jeder von ihnen zu einem leeren und wirklichkeitslosen Gedanken herabsinkt (wie Solches bei anderer Gelegenheit gezeigt worden): eben dies erblicken wir thatsächlich in der innerlich fortschreitenden Geschichte der Schöpfung vereinigt. Die „welterschaffende," wie „welterhaltende" Weisheit ist nicht mehr ein bloß postulirter, dem „Glauben" zu überlassender Gedanke; denn wir sehen ihre Allmacht in den gewaltigsten Wirkungen vor uns, die eben das „Weltganze" bedeuten. Auch stehen beide nicht mehr im Gegensatze zu einander, sondern ihr Wirken ist eines: schaffend, indem sie aus dem Niedern das neue Höhere hervorruft, erhaltend, indem sie die vorhergehende Stufe organischer Bildungen zur Grundlage (zum „Mittel") einer höhern Gestalt verwendet.

(Nachdem nun die Schrift, welcher wir diese Bruchstücke entnehmen, im weitern Verfolge zu zeigen sucht, wie dies Gesetz innern Fortschreitens nicht blos in der organischen Welt sich zeigt, sondern auch nach gewissen Spuren bis in die unorga-

---

*) So drücken wir uns mit Absicht aus. Wenn in dieser doppelten Bestimmung der oberflächlichen Betrachtung ein „Widerspruch" vorzuliegen schiene, so verweisen wir dieselben auf längst gegebene metaphysische Erörterungen darüber, deren wiederholte Ausführung nicht hierher gehört.

nische Natur sich zurückverfolgen läßt, während es in der Geisterwelt und in der Geschichte erst seine vollkommne Bewahrheitung erhält, schließt sie diesen Theil ihrer Betrachtung in nachstehenden Hauptergebnissen ab:)

43. Wir sahen ein: Nur unter Voraussetzung eines durch absolute Intelligenz entworfenen Gedankenbildes wird überhaupt die Möglichkeit eines solchen, so vernunftvoll gegliederten Weltganzen denkbar. Seinen Ursprung aus bloßem Zufall oder aus einer blindwirkenden Nothwendigkeit abzuleiten, bleibt eine Annahme von so großer, so unverhältnißmäßiger „Unwahrscheinlichkeit," daß sie einer logischen Ungereimtheit völlig gleichzuachten ist.

44. Ferner erkannten wir: daß jener Weltplan nicht ein bloß allgemeiner, so zu sagen in unbestimmten Umrissen entworfener seyn könne, sondern bei der tiefen und bewundernswürdigen Folgerichtigkeit, welche wir thatsächlich im Ganzen wie im Besondern der Schöpfung antreffen, wo das Ganze für das Besondere, das Besondere für das Ganze mit vollkommenster wechselseitiger Anpassung hineinberechnet ist, muß er sich bis auf die genaueste Ausgestaltung des Besondern erstrecken.

Daraus ergiebt sich zugleich die folgenreiche Wahrheit: Eine „universale" Vorsehung, deren Existenz schwerlich irgend ein Denkender zu läugnen im Stande ist, wird selbst nur dadurch begreiflich, daß sie eine „specielle," auch das Besondere ordnende seyn muß.

45. Dies Alles erzeugte für uns den Begriff der „Präformation;" im Allgemeinen aber machte es den Gedanken begreiflich, wie ein Vorzeitliches, zugleich rein Gedankenmäßiges dennoch als wirksame Macht im Zeitverlaufe der Dinge gegenwärtig seyn könne. Wir mußten nämlich die bloß anthropomorphistische Vorstellung ablehnen, indem sie völlig unberechtigt die Beschaffenheit und die Schranken menschlichen Denkens (welches als keineswegs originales, sondern als bloßes Nach-Denken sich erweist) auf das ursprüngliche und göttliche Denken überträgt: daß jene präformirten Gedankenbilder der Dinge zur rea-

len Welt und Wirklichkeit in einem lediglich idealen (jenseitigen) Verhältnisse stehen; daß es noch eines — unbestimmt wie? — zu denkenden „Stoffes," einer „Materie" bedürfe, an der oder durch welche sie die sonst ihnen fehlende Realität erst gewinnen können.

46. Alle dergleichen dualistische Vorstellungsweisen mußten jedoch als unbegründete Vorurtheile vollständig aufgegeben werden. Sie lassen sich ebensowenig aus speculativen Gründen rechtfertigen, als sie durch Gründe der Erfahrung weder unterstützt, noch viel weniger gefordert werden. Denn diese, die Welterfahrung, läßt nirgends die geringste Spur uns entdecken, oder einen übrig gebliebenen Rest uns finden, einer solchen, der Idealität entfremdeten, chaotisch gebliebenen bloßen Stofflichkeit. Alles Reale, Wirkliche, bis ins Kleinste und Unscheinbarste herab trägt vielmehr den Charakter jener Idealität, des Präformirt- und Eingeordnetseyns des Einzelnen in die Weltordnung des Ganzen. Das ideal Präformirte erweist sich damit zugleich als das eigentlich und einzig Wirksame, als der innerlich gestaltende Wesenskeim in den Dingen, die nur durch seine von Innen her treibende Wirkung der zeitlichen Erscheinung nach werden können, was sie schon präformirter Weise ewig sind.

Gott und Welt.

Mysterium in fünf Handlungen

von **Eduard Wedekind**.

Zweite Hälfte.

Vierte Handlung.

Der Mensch.

Die Lichtseite der Erde mit dem Garten Eden.

Der Erdgeist. O, welche Schönheit hier auf meinem Sterne!

War's die Natur allein, die all dies Leben
Aus Einem Grundstoff zauberte? o nein,
Hier hat bewußt ein höh'rer Plan gewaltet;
Ich fühle unsres Herrn und Gottes Nähe,
Als ob er neu sich offenbaren wolle
Zu einem neuen Zweck in neuen Wundern.
(Niederknieend.)
Preis Dir in Deiner Herrlichkeit und Güte,
In Deiner Weisheit und in Deiner Macht! —
Und laß mich bitten auch für meinen Bruder,
Der sich als Gast auf meinem Stern gesiedelt,
Sein trübes Daseyn einsam zu verleben;
Dem Lichte fern, das Deine Welt durchleuchtet,
Der Schönheit fern, die Deine Welt durchzaubert,
Dem Leben fern, das nur in Dir sich lebt.
Gewähre ihm Verborgenheit vor Schmach,
Gewähr' ihm Lind'rung des gequälten Denkens
Und neue Fühlung seines bessern Selbst!
Laß bald erfüllt seyn, was Du ließest hoffen!
In Dir ist ja der Urquell alles Lebens,
So jedes Lebens Ziel denn auch in Dir;
Der Sonne und des Irrsterns Bahn, vor Dir
Sind's Bahnen doch nach ewigen Gesetzen;
So nimm auch seine Bahn in Deinen Kreis,
Sein Irren auch in Deine Ordnung auf!
Bildungstrieb. Wen rufst Du an?
Erdg. Den Vater unser Aller,
Den Schöpfer dieser wonnevollen Flur.
Bild. Das machte ich.
Erdg. Wir streiten drum vergebens.
Wie aber bildest Du so viele Formen,
Da alles doch aus einem Grundstoff stammt?
Bild. Den haben wir verändert durch Bewegung,
Die Wärme schafft, in der die Stoffe wieder
Sich abgestoßen fliehn, sich suchend stoßen,

In tausendfachen Wechsels ew'gem Spiele,
In ganzen Reih'n von zwei, drei, vier Atomen
Die Schöpfungsformen alle zu durchlaufen.
Erdg. Du bist gewiß in Deiner Art ein Meister.
Bild. Und Du, mit Deinem Denken, was kannst Du?
Erdg. In Deiner Welt hab' ich nur leicht zu ordnen.
Bild. Die Millionen meiner Creaturen?
Erdg. Sind nur drei Arten: Steine, Pflanzen, Thiere.
Bild. Ist das so einfach? ei, das nimmt mich Wunder.
Erdg. So ist auch dreifach nur die Lebensstufe.
Bild. Der Creatur mit allerlei Organen?
Erdg. Der Stein lebt nur das allgemeine Leben,
Auch wenn es zum Crystalle ihn gestaltet,
Er zeigt dann seine Art, doch unbelebt.
Die Pflanze ist ein höherer Crystall,
Organisirt um Säfte umzutreiben,
Und lebt deßhalb das Leben ihrer Art.
Bild. Und nun das Thier?
Erdg. Was athmend lebt, gewinnt,
Sich selbst gleichsam verbrennend, eine Seele,
Aus Aetherstoff, des Vorbilds inn'res Abbild.
So lebt's für sich mit vielerlei Begierden,
Lebt in der Art mit mannichfachen Trieben,
Und mit dem Stoffe lebt's in der Natur.
Bild. Das läßt sich hören; weißt Du so was mehr?
Erdg. Drum bleibt der Stein in jedem Stück noch Stein,
Und auch die Pflanze bleibt noch immer Pflanze,
Wenn Du sie nur organisch nicht zerstörst.
Denn wie der Baum sich theilt in seine Aeste
Ist jeder Ast ein Bild des ganzen Baumes,
Und wie der Ast sich theilt in seine Zweige,
Ist jeder Zweig ein Bild des Mutter-Astes,
Und wie am Zweig sich Samen drängt an Samen,
Liegt wiederum in jedem Samenkorne
Still eingehüllt des ganzen Baumes Bild;

Und stellest Du den Ast auf seine Säule,
Und pflanzest Du den Zweig auf seine Rispe,
Und legst den Samen Du auf seinen Keim —
Es ist und wird der Baum, ein und derselbe,
Das ewig gleiche Abbild seiner Art.
Bild. Und nun das Thier?
Erdg. Zerstörst Du gleich durch Theilung,
Sein Einzelleben ihm damit aufhebend.
Bild. Ein halbes Pferd ist freilich nicht mehr Pferd;
Doch schaffen Hengst und Stute mir ein Füllen.
Erdg. Aus zweien eins, doch drum nicht in zwei Theilen;
Es theilt, was zeugt, sich selbst nur aus in sich,
Empfangend gebend, gebend zu empfangen.
Doch sprich, wie kamest Du auf Mann und Weib,
Desselben Lebens zwei verschiedne Formen?
Bild. Weil zu der Erde auch der Mond gehört.
Erdg. In andern Fernen sah ich dreifach kreisen
Um Einen Schwerpunct ein System von Sonnen.
Bild. So ist auch dreifach dort Natur getheilt,
Wie Du's hier hast, schon siehst am Bienenvolke,
Das sich der Sonn' als dritten Poles freut.
Ihr seyd nicht Mann und Weib?
Erdg. Weil stofflich nicht.
Bild. So zeugt Ihr nicht?
Erdg. Nicht stofflich, aber geistig,
Indem in Gottes Denken wir uns spiegeln.
Bild. Das kann ich nicht verstehn; habt Ihr Kinder?
Erdg. Es würde so erscheinen, was wir denken,
Wenn's Gott gefiele, Körper ihm zu geben.
Bild. So könnt' Ihr also keine Körper bilden?
Erdg. Uns hört vom Stoff die Form nur.
Bild. Denk' mir was,
So will ich Dir dazu den Körper bilden.
Erdg. Wir bringen Stoff und Geist doch nicht zusammen, —
Dir bleibt der Geist ein Aeuß'res, mir der Stoff —

Das eint nur Gott; es gäb' ein neu Geschöpf,
Um zwischen uns die Lücke auszufüllen.
Ob's Seine Weisheit einmal schaffen wird?! —
Fast scheint nach manchem Wechsel mir die Erde
Jetzt angethan zu einem höhern Bilde.

Bild. Ich weiß noch nichts, doch sollte es mich freuen.

(Die Glorie des Herrn erscheint im Chor der himmlischen Heerschaaren).

Stimme Gottes. Es werde ein Geschöpf auf dieser Erde
Halb Stoff, halb Geist!

Bild. Was übermannt mich?!
So tief zusammen hat mich's nie gepackt.
Fort, fort, fort, fort! da hab' ich ein Gebilde.

St. Gottes. Und meinen Odem blas' ich in den Thon.

Chor (jubelnd). Das ist der Mensch, des Geistes Kraft auf Erden!

Adam (erwachend). Wo bin ich? und wer bin ich? Bin ich's selbst?
Ist das die Welt? Das alles kenn' ich schon,
Als hätt' im Traum' ich's einmal schon gesehn!
Wo war ich denn bis jetzt? Geheimnißvoll
Und wundergleich erscheint mir Welt und Leben.

St. Gottes. Das ist das Eden um den Baum des Lebens,
Und Du, sein Herr, bewahr' und baue es.
Was lebet und sich reget, geb' ich Dir,
Daß es Dir unterthan sey, und Dir diene;
Und wie Du's nennen wirst, so soll es heißen.
Und von den Bäumen allen magst Du essen,
Nur dort vom Baume der Erkenntniß nicht
Des Guten und des Bösen, daß Du nicht,
Das Bös' erkennend, fehlest, wenn Du's wählest.
Und welchen Tags Du issest seine Frucht,
Stirbst Du den Tod in diesem Paradiese.

(Glorie verschwindet).

Satan (aus dem Schattenkegel hervorsehend). Erkenntniß, ha! war das auf mich gezielt?
Doch ein Verbot! da läßt sich etwas machen.

Chor der himmlischen Heerschaaren. Heil, Heil, Heil!
Dem neuen Glied der großen Schöpfungskette,
Die aus Begrenztem in das Grenzenlose,
Aus dem Atom in's Vielgegliederte,
Durch Tod in Leben und vom Stoff zum Geiste,
Nach allen Seiten in einander greifend
Mit wunderbarem Netz das All durchschlingt.
Den Stoffen gab Er Kräfte zur Gestaltung,
Und den Gestalten Seines Vorbilds Stempel,;
Das schon in sich des Thieres Seele ahnt;
Und Seinen Geist vermählt' er, wie in uns
Dem Lichte, nun im Menschen auch dem Staube,
Ihn also bildend unbewußt bewußt,
Sterblich unsterblich, Endliches unendlich,
Ein Wunder mehr in allen seinen Wundern,
Ein Wunder Allen und zumeist ihm selbst;
Daß manches er erkennend, mehr noch ahnend,
Das Vorbild seines Wesens tief anstaunend,
Im Geiste suche, was dem Stoffe mangelt,
Des Guten und des Wahren heil'gen Born,
Ob auch verschleiert von des Stoffes Trübe,
Ob unerreichbar durch des Stoffes Schwere,
Doch seinem Streben seine Richtung gebend,
Und geistig seiner Hände Werk verklärend,
Daß er im All sein Eignes sich erob're,
Und seine Werke einst ihm folgen nach. —
(Zum Erdgeiste). Nun sey er Deinem Schutze übergeben!
Hüt' ihm das Unbewußte seines Daseyns,
Und das Bewußte vor verkehrter Wahl.

(Verschwinden).

Adam (seine Kräfte prüfend). Ha! kommt zusammen, alle Creatur,
Die ihr da blökt und bellt, und grunzt und brüllt,
Die ihr da zirpt und krächzt, und singt und zwitschert,
Daß ich euch meinen Dienst und Namen gebe.

(Die Thiere nähern sich und drängen sich um ihn).

Du bist die Kuh, und giebst mir deine Milch;
So Schaaf und Ziege; weidet mir in Heerden.
Mein kluges Roß mit den gebund'nen Klauen,
Dir leih' ich mein gegliedert Handgebilde,
Des Fingers Zug, und leisen Druck des Schenkels.
Wie du, dich streckend, bietest Deinen Rücken
Als edlen Sitz! ich nehm ihn an; hinauf!

(Er springt auf das Pferd).

Hei! wie wir lustig mit einander tummeln!
Und höher nun auf dich, mein Elephant,
Belebten Berges dicht gedrängte Kraft!

(Der Elephant kniet, Adam vom Pferde auf seinen Rücken, der Elephant steht auf).

Und ihr, Geflügel, Sänger seyd und Boten,
Und ihr, die Wunder der Gewässer, kommt
Und bringt mir von der Tiefe Gärten Kunde!
Halloh! was springen da der Löw' und Tiger?!
Legt euch zu Füßen mir, hier will ich Ruhe.

(Er bricht einen Ast über sich ab, und macht sich eine Keule draus).

Ich bin nur Herr, dies meiner Herrschaft Zeichen;
Mein Königthum und Scepter über euch!

(Der Löwe brüllt).

Ein königliches Thier! So lieb' ich dich;
Seyd unterthan mir alle, doch nicht Sklaven,
Zu freiem Dienst in seiner Art ein jedes;
Wir alle preisen Gott so wie wir sind,
Und ich, ich will's ihm sagen für euch alle.

(Auf ein Zeichen knieet der Elephant, Adam steigt herunter und kniet).

So leg' ich denn mein Scepter vor Dir nieder,
Mein Königthum und meine Menschenwürde,
All, was ich hab' und bin, belebter Staub,
Vor Dir, allmächt'ger und allgüt'ger Gott! —
Und o! daß ich Dich also preisen kann!
Du gabst das Wort mir, Laut für alle Laute,
Gefühl, Gedanke wesengleich verkörpert
In meines Mundes leichtem Hauch und Schall!

Gott, Herr und Meister, Ew'ger, Unbegrenzter!
Und doch mit Tausend noch mal Tausend Namen
Nenn' ich nicht aus der Namen Zahl in Dir,
Nenn' ich nicht aus den Namen aller Namen,
Nenn' ich nicht aus die Worte: Herr und Gott! —
Es reicht nicht aus. Wer ist bereit zum Zeichen
Für mich und euch, für alle Creatur,
Aus Dankbarkeit sich ganz ihm hinzugeben?
Der Hügel hier soll unser Altar seyn.

(Ein Lamm springt an ihm auf und blökt).

So opfr' ich dich Ihm, unser Aller Herrn,
Mit diesem Blut uns Alle ganz Ihm weihend.

(Er theilt das Lamm, besprengt mit dem Blute die versammelten Thiere, schält das Fleisch aus dem Felle, und legt es auf abgebrochne Zweige auf die Spitze des Hügels).

Nimm an Dein Opfer, so es Dir gefällt!

(Es fährt ein Blitz hernieder und entzündet das Opfer).

Steig' auf zu Gott in dieses Rauches Wirbeln,
All unser Aller Dank, all unser Flehn! —
Und wie zum Himmel diese Flamme lodert,
Vom Himmel angefacht den Stoff verzehrend,
So lodre meine Seele stets zu Dir!

Bildungstrieb (erscheinend). Was machst Du da?

Adam. Ich preise meinen Schöpfer.

Bild. Dich schuf ja ich, vom Stoffe dieser Erde.

Adam. Wer bist Du?

Bild. Die belebende Natur;
Und Dich schuf ich als Krone der Geschöpfe,
Aufrecht gen Himmel, daß die Erde nur
Dein Fußgestell sey.

Adam. Ja, so ist's, ich fühl' es;
Warum hab' ich nur Arme, nicht auch Flügel?!

Bild. Du flögst mir gar wohl von der Erde weg?

Adam. Gewiß ich thät's; so fühl' ich mich gehoben
Durch inn're Stimmen, die nach oben rufen.

Bild. Das wär' mir schön! Du hast hier zu verbleiben.
Adam. Und oben über mir der blaue Himmel?
Bild. Gehört Dir nicht, doch Luft und Sonnenschein
Hast Du von ihm.
Erdg. (hinzutretend). Und für Dein beſſ'res Selbst,
Strebst Du darnach, auch einstmals eine Heimath.
Adam. Wer bist Du, reine, hohe Lichtgestalt?
Erdg. Ein Geist wie Du, nicht ganz von Deinem Stoffe.
Adam. Ein Geist, ein Geist! ich fühl' es, Du sprichst wahr.
Bild. So wäre wirklich mir ein Geist gelungen?!
Erdg. Die neue Form für einen neuen Geist.
Bild. Zwei Theile hier?
Erdg. Gewiß, doch Eine Bildung.
Bild. Eins und untheilbar, und doch aus zwei Theilen?
Erdg. Weil Geist und Stoff, die beide ja doch nur
Zwei Formen sind in Gottes ew'ger Einheit.
Bild. Ihr macht mir wüst; hätt' ich das Ding Verstand,
Das in Euch denkt, ich könnt' es schier verlieren. —
An diesem Halbgeist ist die Freude klein.
(Ab).
Adam. O lehre Du mich Gottes Wesen kennen,
Ich habe nur erst Dank und Preis für ihn.
Erdg. Das ist Dein bester Weg, ihn zu erkennen,
Sein eignes Wesen bleibt auch mir verborgen.
Adam. Doch weißt Du viel von ihm.
Erdg. Wie von der Küste
Das unbegrenzte Meer sich vor uns dehnt.
Adam. Du fliegst hinüber.
Erdg. Aber nie an's Ende.
Adam. O hätte ich doch auch nur solche Flügel!
Erdg. Laß Dir genügen, was und wie Du bist.
Adam. Ich werf' auch Schatten, Du bist reines Licht.
Erdg. Ich bin dem Tag, Du auch der Nacht geschaffen.
Adam. Was ist die Nacht?
Erdg. Wenn abwärts sich die Erde

Vom Sonnenlichte wendet; tief're Nacht
Wenn seinem Urquell sich der Geist entfremdet.
Was jene Nacht sey, wirst Du gleich erfahren;
Schon sinkt die Sonne hinter jene Höhen.
Laß Dir nicht grau'n, es kommt ein Morgen wieder.
Adam. O nein, ich bin ja überall bei Gott;
Doch jene andre Nacht läßt mich erschaudern.
Erdg. So hüte Dich, bemeistre stets den Stoff.
Nicht alles mehr ist rein in Gottes Welt,
Schon giebt es Geister, die die Sünde trübte.
Adam. Was ist die Sünde?
Erdg. Wird sie je Dir nahen,
Will ich Dich warnen; höre nur darauf,
Wenn ich's im eignen Herzen Dir ankünd'ge.
Du stehst in der Natur mit Deinen Füßen,
Doch mit dem Haupte lebest Du im Himmel.
Adam. Und mit dem Herzen zwischen beiden wohl?
Erdg. So ist es, und behüte drum Dein Herz!
(Verschwindet.)
Adam. Die Sonne sank, und alles ist nun Schatten,
Und selber werf' ich keinen Schatten mehr.
Und hoch am Himmel ziehn die Sterne auf,
Mir unerreichbar, ob ein tiefes Sehnen
Mich hin zu ihrem milden Lichte zieht.
Wohnst Du dort oben, hoher ew'ger Geist,
Der Du der Vater bist von Tag und Nacht,
So laß Dein Licht auch meine Nacht behüten!
Satan. Das also ist das neueste Geschöpf,
Um das die Engel alle jubilirten!
Und jetzt hab' ich's. Was ist denn Wunders dran?
Vom Wolf zwei Füße, Hände zwei vom Affen,
Von Fisch und Vogel nichts, für Luft und Wasser
Nicht, für das plumpe Feste bloß geeignet;
Das nenn' ich mir kein großes Meisterstück.
Adam. Es ist so einsam hier.

Satan. 's ist ungepaart
Wie unsereins, und soll ja auch halb Geist seyn.

Adam. Mich dürstet auch.

Satan. Haha, so braucht es Stoff.

Adam. Da sprudelt ja der Quell mir gleich zur Hand (Schöpft).

Satan. Sey Dir der Trunk gesegnet!

Adam. Dank! wer bist Du?

Satan. Bei Nacht Dir ähnlich.

Adam. Und am Tag'?

Satan. Je nun,
Was dort die Lichter für die Nächte sind,
Das kann ich etwa für die Tage seyn.

Adam. Des Schattens Vater?

Satan. Ei, es mag so seyn.

Adam. Doch nein, des Schattens Vater ist die Sonne.

Satan. Vielmehr der Körper auf des Lichtes Wege.

Adam. Doch scheinst Du nicht von solchem dichten Stoffe,
Und dunkler doch, als ich und als die Nacht.

Satan. Ein schwarzes Licht (Ihn betastend). Und
Du scheinst dicht und derb,
Ganz wie der Erde allgemeiner Stoff.

Adam. Laß mich, mir wird nicht wohl in Deiner Nähe,
Mich überläuft ein Schauder.

Satan. Kennst Du Schmerzen?

Adam. Bis jetzt noch nicht.

Satan. Doch Hunger?

Adam. Ja, mich hungert.

Satan. Wie jenen Löwen dort; er geht auf Raub;
Sieh, wie er an die Heerde Lämmer schleicht,
Die ohne Ahnung ihres Feindes schlummert.
Jetzt greift er eins, und frißt es; thu' es auch.

Adam. Das soll der Löwe nicht, ich werd's ihm wehren.
(Hebt seine Keule.)

Satan. So schlag' ihn gleich nur todt, Gras frißt er nicht.

Adam (nachsinnend). Ich esse doch nur von der Bäume Früchten,
Und bin der Herr.
Satan. Doch hat's Gott so geordnet;
Vollkommen seyn heißt nur: sich mehr beschränken.
Der Löwe thut ganz nur, was ihm beliebt.
Adam. Bis ihn ein Stärkerer zur Ordnung zwingt.
Satan. So hat der Stärkste eben immer Recht.
Adam. Nicht eben Recht.
Satan. Doch aber macht sich's so.
Adam. Das scheint mir sonderbar.
Satan. Nicht wahr? und kläglich;
So unvollkommen aber ist die Welt.
Adam. So wagst Du unsern Gott und Herrn zu meistern?
Satan. Er hat das so gewollt; was geht's Dich an?
Ja, dürftest Du vom Baume der Erkenntniß
Des Guten und des Bösen Früchte brechen — — —
Adam. Stürb' ich den Tod in diesem Paradiese.
Satan. Und lebtest recht erst in der bessern Welt;
Die Unvollkommenheiten erst erkennend,
Dann Mittel findend, ihnen abzuhelfen.
Adam. Was ist der Tod? das Wort birgt tiefe Schauer.
Satan. Und ist doch nur die Quelle neuen Lebens.
Sieh' aus dem Blute Deines Opferlammes
Wuchs schon ein Pilz.
Adam. Doch ist das Lamm nun todt.
Satan. Und aß doch nicht vom Baume der Erkenntniß;
So äßest Du denn wohl von diesem Baume,
Und nicht den Tod.
Adam. Gott hat es selbst gesagt.
Satan. Es giebt viel Tausend Tode in der Welt.
Adam. Wo blieb denn nun aus jenem Lamm das Leben?
Satan Ich denk', es floß dahin mit seinem Blute.
Adam. Doch hätt' ich selbst zum Opfer mich gebracht,

So äußerlich, wie ich's im Innern thue,
Ich fühl's, ich würde irgendwo doch bleiben.

Satan. So siehst Du mich, für mich giebt's keinen Tod,
Und Du bist auch ja fast wie Unsereiner.
Brich nur die Frucht, so siehst Du alles klar.

Adam. Was ich nicht wissen soll, mag ich nicht wissen.

Satan. So bleib' in diesem Quarke, wie Du bist.

Adam. Du scheinst ein Zweifler mir an Gottes Weisheit,
An Seiner Güte selbst; was willst Du hier?

Satan. Verbessern möcht' ich diese Jammerschöpfung,
In der stets Eins lebt auf des Andern Kosten.
Gott würde Selbst Sich freu'n, trät' eines Morgens
Vollkommner ihm entgegen diese Welt;
Du aber würdest ganz wie Unsereiner.

Adam. Ich sehe nicht, was ich dabei gewönne,
Ich fühle mich befriedigt, wie ich bin,
Und mag's nicht denken, meinen Gott zu meistern.
Laß uns jetzt schlafen!

Satan. Schlafen kann ich nicht.

Adam. So gönne mir's, gut' Nacht, ich bin sehr müde.

(Legt sich zu schlafen.)

Satan. Ich merke wol, so kann ich nichts auf ihn;
Er ist zu rund in sich, nicht zugänglich.
He, guter Freund!

(Bildungstrieb erscheint.)

Schaff' diesem da eine Weib!

Bildungtrieb. Das geht nicht, er kam anders aus der Form.

Satan. Was sprichst Du denn stets von Polarisiren?

Bild. Im allgemeinen Stoff'; doch der ist fertig,
Und muß so bleiben, bis er dermaleinst —
Doch scheint er lange Frist dazu zu haben —
Verlebt zurückkehrt in das Allgemeine.

Satan. Dann wird er wieder Staub?

Bild. Für mich nichts mehr;

Doch steckt was in ihm, was von mir nicht kam;
Ihr nennt's ja Geist.

Satan. So treibe den hinaus,
Dann wirst Du mit dem Stoffe ja wohl fertig.

Bild. Das würde seine Bildung ganz verändern.
So geht es nicht, doch kann ich ihm was nehmen,
Von jenem feinen Dunst, der mit dem Stoffe
Geheimnißvoll das Geistige verbindet.

(Es breitet sich ein Nebel über Adam, in welchem ein ätherisches weibliches Gebilde, Lilith, erscheint.)

Satan. Beim ewigen Meister, das Gebild ist schön!

Bild. Doch ohne Geist, den konnt' ich ihm nicht geben,
Und weil der Mensch mal so geschaffen worden,
Daß nur der Geist in ihm die Stoffe festet:
So wird es formlos bald in Dunst verschwinden.

Satan. So weck' ich ihn sogleich — Halt, was ist das?
Ihm wuchs ein Bart.

Bild. Jetzt ist er eben Mann.
Erst war er Mensch, nun wurden's Mann und Weib.

Satan (Adam aufrüttelnd). Der schläft! — Heda, Freund Adam, wach doch auf!

Adam. Wer ruft? erweckend mich aus sel'gem Traume.

(Lilith erblickend.)

Du bist es, ja, die ich im Traume sah,
Ein Wunderbild, mir ähnlich, doch nicht gleich;
O eine Kraft von mir, und mir entzogen.
In meinen Arm, Dich wieder mir zu einen!

(Er greift nach ihr, das Dunstgebilde verschwimmt.)

Was ist das? eitler Dunst? ein Wahngebilde?
Und doch, ich fühl's, ging eine Kraft von mir,
Da ich, im Schlaf befangen, wehrlos lag.
Nun bleibt die Sehnsucht mir nach einem Wahne,
Der außer mir scheinlebt, und doch mir fehlet.

Satan. So mag er denn in Sehnsucht erst sich quälen,

Dann bringt die Langeweile ihn zu mir.
(Es wird Tag.)
Der Morgen graut, da zieh' ich mich zurück.
(Ab zur Nachtseite.)

Bild. Ich aber muß der Sonne Strahl benutzen.
(Ab zur Tagseite.)

Adam. Das war die Nacht, und dieses ist der Morgen;
Und wie sie wechseln, wird ein Tag daraus,
Und solcher Tage Kette ist das Leben,
In sich ein Gegensatz wie Tag und Nacht,
Nachts sehnsuchtsvoll sich nach dem Lichte wendend,
Und unterm Lichtstrahl Ruh' der Nacht erflehend —
Am Mangelnden ein Darben im Besitze,
Und Sehnsucht statt befriedigten Genießens.
(Knieet.)
Erhab'ner Geist, dem ich mein Daseyn danke,
Enthülle mir auch: was soll ich mit ihm?
Gebunden an die Scholle möcht' ich doch
In's Unbegrenzte, und in mir getheilt
Möcht' außer mir ein gleiches ich umfangen.

Chor der himmlischen Heerschaaren. Preis dem Unendlichen,
Der durch das All
Seine Kette des Lebens geschlungen,
Die durch der Schöpfung unendliche Stufen
Führt von dem Wurm auf
Zu Seinem Thron!
Daß doch auf jeder Stufe ein Jedes
Seines Daseyns volles Genüge
Habe für sich; doch so, daß als Theil
Immer des Ganzen zugleich es sich fühle.
All was es hat, es hat es aus Gott,
All was ihm fehlt, das fehlt ihm in Gott,
All was es ist, das ist es in Gott,
Ist es in Ihm, dem allein das Genügen
Zukommt des Ganzen, des ewigen Alls,

Ihm, dem Unendlichen, Ewigen, Einen,
Ihm, unserm Gott, unserm Meister und Herrn!

Adam. O das sind Himmelsklänge, die der Seele
Unruh'ges Schwanken leise lindernd stillen.
Doch unter diesen Erdgeschöpfen allen
Fühl' ich mich einsam ohne Meinesgleichen,
Das Jedem doch von ihnen ward zu Theil.
Gieb mir, o Gott, aus Deiner Gnadenfülle
Das Weib, das Du im Traum mich sehen ließest,
Das Lichtgebild zurück, das mir entschwand.

Stimme Gottes. Sey dir gewährt! daß so allein der Mensch,
Es ist nicht gut; und was man dir entzogen,
Mein Odem giebt ihm Geist und feste Form.

(Es fällt ein Nebel auf Adam. Als derselbe sich verzieht, steht ihm Eva zur Seite.)

Adam (Eva erblickend, steht auf). Bist Du es? Ja, Du bist's, doch noch viel schöner.

Eva. Ich? o wer bin ich? und an Deiner Seite,
Der Du viel herrlicher und höher bist!

Adam. Du bist mein Weib!

Eva. Und Du mein Herr und Meister!

Adam. Ein Theil, wie Du, vom Ganzen, das ich war.

Eva. Wir Beide Theil', und Jedes doch ein Ganzes?

Adam. Durch Gottes Kraft und Odem zweifach Eins;
Von meinem Fleisch wirst Männin Du geheißen.

Eva. Nichts bin ich ohne Dich.

Adam. Ich mit Dir Alles.

Eva. Ich liebe Dich, mehr als mich selbst ich könnte.

Adam. Ich schütze Dich, wär's auch mit meinem Leben.

Eva. Für Dich zu sorgen sey mir Hochgenuß.

Adam. Von Deiner Hand wird jede Freud' erst Freude.

Eva. O Seligkeit, so Dir anzugehören!

Adam. O reiche Welt in solcher Seligkeit!
Sieh diese Sonne, dieses Himmels Bläue.

Eva. Der Fluren frisches Grün, die Heerden drauf.

Adam. Der Wälder Laubschmuck, kühlen Schatten breitend.

Eva. Der Vögel Sang, der Blumen heitre Zier.

Adam (knieend). Von Dir, o Gott, ward uns dies reiche Leben.

Eva (neben ihm knieend). Von Dir, o Gott, uns diese schöne Welt.

St. Gottes.' So erfreut euch ihrer und genießet sie;
Und seyd gesegnet, fruchtbar, mehret euch;
Erfüllt die Erd', und macht sie unterthan
Und herrschet über alles Thier auf Erden!

(Die Glorie verschwindet.)

Satan (aus dem Schattenkegel hervorsehend). Ein Spielzeug also — gegen Langeweile.

Adam (sich erhebend). Das war die Stimme Gottes.

Eva. Und die andre?

Adam. Ich hörte keine andre.

Eva. Mir ist bang.

Adam. In meine Arme; holdes Weib!

Eva. Geliebter!

(Lange sprachlose Umarmung.)

Fünfte Handlung.

Der Sündenfall.

(Nacht. Adam und Eva schlafen unter dem Baume des Lebens.)

Satan (steigt aus einem Versteck hervor). Da hab' ich ein Versteck mir ausgefunden,
Recht unter'm Wurzeln des Erkenntnißbaumes,
Wo auch bei Tag kein Sonnenstrahl hindringt,
Tief in der Erde Bauch in Felsenklüften,
Dem Gluthenkerne dieses Klumpens nah,
Es hauset sich dort ganz behaglich warm.

(Adam und Eva erblickend.)

Da schlafen sie! Wer auch so schlafen könnte!
Es wär' doch eine kurze Zeit der Lind'rung,

Den Wurm in diesem Busen nicht zu fühlen,
Mal zu vergessen, was da nagt und bohrt.
Mein Licht erloschen, und mit ihm die Wärme,
So fühl' ich mich von Kält' und Haß durchschauert,
Wie eingefroren in dem eignen Selbst.
Und endlos das! Da steht der Baum des Lebens; —
Ja, gäb's für mich nur einen Baum des Todes,
Mit Wonne bräch' ich seine bittre Frucht.
Und einsam obendrein! — Das kann ich bessern.
Was ist der Mensch da? jetzt ein starrer Leib,
Mit feinen Stoffen, die die Seele bilden;
Die schläft jetzt, und umhüllt den Odem Gottes,
Der ihn zu einem Geiste macht, wie uns.
Den Körper könnt' ich tödten; doch das nutzt nicht;
So wird der Geist nur frei, nicht aber mein,
Und wird erscheinen in dem Kleid der Seele
Wie eine Lichtgestalt, mir nur zum Spott.
Vom Geist' aus nur kann ich die Seele schwärzen.
Und so soll's seyn. Ja, seyd auch mir gesegnet,
Ihr Menschenkinder, mehret Euch, seyd fruchtbar,
Und Legion soll heißen einst mein Reich.

Adam (träumend). O nicht entschweben, immer bei mir bleiben!

Satan. Haha, er denkt noch an das Wahngebilde;
Der Geist blieb wach, und nur die Seele schläft
In dem Gehäuse, das sie sonst regiert.
„Seyd fruchtbar, mehret Euch" — wie kann das seyn?
Der körperlose Geist, er zeuget nicht,
Und durch den Geist allein doch sind sie Menschen.
Was sollen sie denn zeugen? Menschenbilder?
Gefäße nur für Seinen ew'gen Odem?
Doch ist er eben ewig, dieser Odem,
Und einmal eingehaucht reicht er für immer.
Denn Gleiches zeuget immer nur das Gleiche,
Und gleich geheimnißvoll ist jeder Keim,

Der Keim zur Mücke wie der Keim zum Menschen —
So folg' ich nur den Wegen der Natur;
Und schwärz' ich einmal erst der Eltern Seele,
Geht schwarz die Seel' auch über auf das Kind,
Und in dem ersten Paar verderb' ich Alle. —
Und doch, wie war das? trübes Wasser wird,
Spült klares stets hindurch, am Ende rein,
Wenn das Gesetz der Aneignung sich ändert.
Wie aber sollte dies Gesetz sich ändern?!
Hat erst ein trüber Geist getrübt die Seele,
Blüht auch aus trüber Seel' ein trüber Geist.
Ich muß versuchen was ich leisten kann,
Und schlimmsten Falls mich hinterher noch mühen
An jedem fernern Paare, wie am ersten.

(Den Mond im ersten Viertel betrachtend.)

Wie unbequem doch dieser Mond sich macht!
Allnächtlich wachsen ihm die spitzen Hörner,
Jetzt fast zu halber Scheibe schon verdickt,
Und in die Nacht noch Licht und Schatten werfend.
Ich sah's, wie von dem Umschwung dieser Erde
Der Klumpen ab einst sprang, und auf das Loch
Die Erde in sich selbst zusammenstürzte,
Daß nun der Pol ward, was erst Mitte war.
Seitdem umkreis't er, noch ein Theil der Erde,
Mit ihr den Punct, um den getragen Beide
Der Sonne folgen auf der großen Bahn,
Die diese durch das Firmament hinzieht,
Um wieder nur der größern Bahn zu folgen,
Auf der die Firmamente um einander
Des Weltalls Unermeßlichkeit durchfurchen;
Wie Mückenschwärme, mehr nicht und nicht minder;
Denn das ist dieses furchtbarn Gottes Größe,
Daß Ihm das Kleinste wie das Größte gleich,
Ein Wunder alles, ewig unbegreiflich.
Und ob ein Sonnenball in Stücke springt,

Ob man die Mücke quetscht, Ihm gilt es gleich,
Verwandlung alles nur, nie Tod, stets Leben.
Doch komm, da Du mich doch einmal anschielst,
Als halber Nachtgeist, sey mir eingeladen.

Mondgeist (erscheinend). Was sinnst Du Arges meinem Bruder-Sterne?

Satan. Du siehst, ich reite drauf, und ganz bequem;
So werd' ich ihm nicht schaden.

Mondg. Nur den Menschen,
Die neue Geisterart willst Du verderben.

Satan. Ich muß doch etwas thun, und Jeder sieht
Sich um nach Seinesgleichen; willst Du mir
Gesellschaft leisten, launischer Gesell,
Bald dunkel und bald hell, bald rechts, bald links?

Mondg. Für Deinen Blick aus diesem Schattenkegel.

Satan. Den ich Dir nächstens werfe über'n Kopf,
Daß auch mal Deine Lichtgestalt verdunkle.

Mondg. Das heißt das Licht, das an den Körpern klebt,
Nicht jenes Licht, das aus dem Geiste strahlet.
Laß diese Scherze, sag' mir, was Du willst;
Wenn ich Dir helfen kann, — Du dauerst mich.

Satan. Das fehlte noch; kannst Dein Bedauern sparen.

Mondg. So warst Du stets in Deinem Geistesstolze,
Ermessend alles im Gedankenfluge,
Des Denkens Riese, nur ein Zwerg an Liebe.

Satan. Ich bin durch's Denken Geist und nicht durch's Lieben.

Mondg. Und doch erscheint der Urgedanke selber
Am größten, wo in Liebe offenbart;
Kalt wär doch alles, wär' es nicht geworden.

Satan. Ich könnt's Ihm schenken, daß er mich gemacht.

Mondg. So mußt Du freilich sehr unglücklich seyn.

Satan. So liebt Er mich.

Mondg. O liebe Du nur Ihn;
Die Liebe Gottes, strömend durch das All,
Sie kann vor keinem Wesen sich verschließen.

Satan. Da schau die Eule; wieder schon einmal
Rupft sie zum Frühstück sich ein zartes Täubchen,
Das sie der Mutter aus dem Nest geholt,
Derweil die eben noch am Flusse trinkt;
Ist das auch Liebe?

Mondg. Liebe Gottes — ja.

Satan. Wol nach dem Maaß, mit dem der Taube Schnabel
Den Durst aus jenes Stromes Wellen löscht?

Mondg. Doch löscht sie ihren Durst, und was braucht's mehr?
Der Strom rauscht weiter, eben auch für Andre.
Wie eins vom andern lebt, ist dadurch eben
Unendlich erst die Reihe alles Lebens,
Das irgendwo sonst eine Grenze finde.

Satan. Ich kenne das, das Leben lebt vom Tode,
Doch find' ich Gottes Liebe nicht darin.

Mondg. Er liebt das All, und drum im All ein Jedes
Nach dem im All ihm angemess'nen Maaße.

Satan. Das bringt der Mücke ein bescheidnes Theil.

Mondg. Das bringt der Mücke ihr *bescheid'nes* Theil,
Und auch im kleinsten Theil die ganze Liebe;
Denn was unendlich, ist untheilbar auch.
Nur zum Empfangen ist das Maaß gegeben;
Und so hat Jedes hier sein Maaß des Lebens,
Ein Maaß des Raumes und ein Maaß der Zeit,
Ein Maaß des Nehmens, eines auch des Gebens,
Eins zu bedürfen, eins bedurft zu werden.
Das nimmt und giebt, und bildet so die Kette,
Die durch das Weltall Gottes Liebe führt.

Satan. „Gieb's weiter" also heißt es? nichts behalten;
Da wird geliehen, aber nichts geschenkt.

Mondg. Das sind die Geister, denen Gott es schenkte
Was einmal sie besessen zu behalten.
Aus Geist in Geist, so wie von Staub zu Staube!

Satan. 's ist unerträglich, diese Stetigkeit
In allem Durcheinander dieser Schöpfung.

Mondg. So merke denn, daß Du doch nichts verrichtest,
Was Du auch Arges sinnst, bei diesen Menschen.

Satan. Wir werden sehn, einstweilen haff' ich sie.

Mondg. Und wirst dereinst sie lieben lernen müssen.

Satan. Haha!

Mondg. Um selbst zuletzt der Liebe Dich zu freuen,
Die unabwendbar Dir auch strömt durch's All.
Thu', was Du magst, Du wirst an Gott nichts ändern;
Und diese arme Menschheit ist erlöset,
Schon eh' Du sinnest, wie sie zu verderben.

(Steigt auf.)

Satan. Das ist mir auch ein milchiger Geselle! —
Der Morgen graut; zurück in mein Versteck!

(Er verbirgt sich, so daß er nicht gesehn wird, selbst aber das Folgende beobachtet.)

Adam (erwachend, und die noch schlafende Eva betrachtend).
Da ruht sie all in ihrer Schönheit Glanze,
Der lieblichste Gedanke Gottes wahrlich,
Und seiner Güt' an mir ein Uebermaaß.

Eva (erwachend). Ich schlief noch unter'm Strahle Deiner Augen?!
Doch nein, ich fühlt' ihn tief hier (auf's Herz deutend), und erwachte.

Adam. Wir zwei sind Eins, und Jedes doch es selber.

Eva. Nur daß ich, was ich selbst bin, Dir auch weihe.

Adam. Und was wir Beide sind, wir weihen's Gott.

Eva. Ihm Preis und Dank, der mich für Dich erschuf!

Adam. Der mich in Dir mir selber gab zurück;
Die Stärke blieb mir, doch die Anmuth fehlte.

Eva. An Muth, an Deinem, lehnt sich meine Schwäche.

Adam. In dieser weichen Formen Zauberspiel;
Wie schön, wie schön hat Dich Natur gebildet!

Eva. Geliebter Mann!

Adam. Geliebtes, theures Weib!

(Sie umarmen sich.)

Satan (als Schlange hervorkriechend). Jetzt ist es Zeit. So will ich es versuchen.

Adam. Laß uns durch diesen Himmelsgarten wandeln. —
Wie perlt der Nachtthau auf erquickten Blüthen!

Eva. Nein, sieh dies Schaaf mit seinen kleinen Lämmern!

Adam. Es warf sie diese Nacht.

Eva. Wie kam ihm das?

Adam. Wie kommt dem Baum die Frucht? — reif fällt sie ab.
Sie sollen sich ja mehren uns zu Heerden
Rings um den Baum des Lebens'

Eva. Wie unscheinbar
Ist seine Frucht.

Adam. Und birgt so große Kraft!
So muß das Größte kleinem Keim entwachsen.

Eva. Viel schöner doch ist der verbot'ne Baum;
Wie Funken glüht die Frucht aus seinem Schatten.
Warum doch Gott sie Dir verboten?!

Adam. Und Dir in mir.

Eva. Gewiß, und doch warum?

Adam. So möchtest Du das Böse kennen lernen?

Eva. Das Böse? nein, das möcht' ich niemals kennen,
Hier aber ist ja alles lieb und gut.

Adam. In seiner Art; drum gab Gott uns das Amt,
Dies Eden zu bewahren, und zu bauen.

Eva. Sey mein's, Dich zu erfreu'n und Dir zu dienen.

Adam. So legt mir Deine Liebe schwere Pflicht
Für Dich und mich zugleich auf meine Schultern.

Eva. Du bist ja stark; es könnte fast mich reizen,
Mal Deine ganze Stärke zu versuchen.

(Die Schlange schlüpft vor ihnen her.)

Doch sieh die Schlange, pfui, welch häßlich Thier!

Adam. Sie schillert prächtig in der Sonne Strahl.

Eva. Das ist des Strahles Abglanz, nicht sie selbst;
Sie selbst ist grau und fahl.

Adam. Mit klugen Augen.

Eva. Klug, aber frech, ich fürchte mich vor ihr;
Sieh, wie sie in dem Rosenbusche lauert!

Adam. Laß sie gewähren, was kann hier uns schaden!

Eva. Ich bin ein Kind.

Adam. Ein Kind?! o welch ein Klang!
Er bebt an's Herz.

Eva (abwärts). Tief, tief an's Herz heran!

(Die Schlange ringelt sich um den Baum der Erkenntniß, und klettert an ihm auf).

Eva. Nein, sieh dies garst'ge Thier!

Adam. Das ist verwegen.

Eva. Es ist so schwül.

Adam. Herunter von dem Baume!

Schlange (zischt).

Adam. Von diesem Baum verbot uns Gott zu essen.

Schlange. Mir ist er nicht verboten.

Eva. Sie kann sprechen.

Adam. Was sollte Dir erlaubt und uns versagt seyn?

Schlange. Ich bin nicht Eures gleichen, ich bin einsam.

Adam. Wär' es auch wahr, was soll das hier bedeuten?

Schlange (schmausend). Ja, sagte Gott, eßt nicht von allen Bäumen?!

Adam. So sprach er nicht.

Schlange. Seyd fruchtbar, mehret Euch,
Nur esset nicht vom Baume der Erkenntniß?!

Eva. Wir essen von den Früchten aller Bäume,
Nur von dem Baume in des Gartens Mitte
Hat Gott gesagt: eßt nicht von seinen Früchten,
Rührt auch nicht dran, auf daß ihr nicht gar sterbet.

Schlange. Du siehst mich essen, dennoch sterb' ich nicht.
So werdet Ihr auch nicht des Todes sterben;
Vielmehr es werden, so Ihr eßt, die Augen
Euch aufgethan, und werdet seyn wie Gott,

Das Gute und das Böse unterscheidend.
Das wußt' Er wohl.

Eva. Schau, sie stirbt wirklich nicht.

Adam. Wir sollen nicht.

Eva. Doch wär' ich gern so klug!
Der Baum ist lieblich, heiter anzuschauen.

Adam. Mich warnt der Geist. Thu's nicht, Du gleichst Lilith.

Eva. Wer ist Lilith?

Adam. Ein Wahnbild meiner Träume.

Eva. Das Böse kennend meiden wir es besser.

Schlange. So nimm! (reicht ihr eine Frucht).

Eva. Ich wag' es wohl.

(Nachdem sie davon gegessen, reicht sie die andre Hälfte an Adam).

Die Frucht ist köstlich.

Adam (nachdem auch er gegessen). Die Frucht ist bitter! ach zu spät erkenn' ich's;
Nun haben wir gesündigt vor dem Herrn.

Schlange. Ei, junge Götter, wohl bekomm' es Euch;
Vorerst schenk' ich Euch dieses: Reu und Zweifel.

(Entschlüpft in ihr Versteck).

Adam. Weib, arges Weib, Dein Name ist Verführung!

Eva. Ich habe ja gefehlt, mit Dir für Dich;
Wo nur verberg' ich mich vor Dir und mir!

Adam. Nimm von den Blättern dieses Feigenbaumes,
Gott schuf uns keine Kleider wie den Thieren.

(Verbergen sich im Gebüsch).

Erdg. Es ist geschehn! das Paradies verloren,
Verfallen unerrettbar der Begierde,
Und eine neue harte Welt geht auf.
Statt unbewußten Glücks bewußte Wahl,
Statt stillen Friedens inn'rer Kampf und Zweifel,
Statt seligen Genügens ruhlos Mühen.
Und wie die Sünde nun empfangen ist,
Wird sie fortzeugen sündige Geschlechter,
Verächter ihrer selbst und ihres Gottes.

Bis einst in einem heiligern Geschlechte
Die Sünde, schwach und immer schwächer werdend,
Raum einem heiligen Gefäße läßt,
Das Gottes Odem neu erfüllen kann
Mit Seines Wesens ungetrübter Reine.
Dann wird des Menschen Urbild hergestellt;
Und ihm verleiht nur höhern Glanz Erkenntniß,
Wenn frei sich dann die Wahl zum Guten lenkt.

Satan (aus seinem Versteck hervorsehend). Das also ist der Plan?! Ich werd' indessen
Gefährten mir an diesen Menschen ziehen,
Wenn ihre Seelen, einst vom Leib befreit
Auch schwarze Nachtgestalten sind wie ich.
Kommt her zu mir, Ihr künftigen Geschlechter,
Elend auf Erden, ausgestoß'ne Geister,
Mir eine Heerschaar, Euer Meister ich!

St. Gottes. Adam, wo bist du?

Erdg. Schon soll sich's erfüllen.

(Adam und Eva treten verhüllt aus dem Gebüsch, und fallen auf die Knie).

Adam. Verzeih', o Herr!

Eva. Die Schlang' hat uns verführt.

St. Gottes. Ihr waret ungehorsam dem Verbote;
So starbt ihr schon den Tod des Paradieses.
(Zu Eva) Und wenn du nun gebierst, so sey's mit Schmerzen,
Und unterthan sey Deinem Mann und Herrn!
(Zu Adam) Und dir kein Brodt von deinem kargen Acker,
Als nur im Schweiße deines Angesichts,
Bis daß der Tod der Erde euch umfängt;
Denn nie mehr esset ihr vom Baum des Lebens;
Von Staube seyd ihr, und sollt's wieder werden.
Und nun hinaus!
(Zum Erdgeiste) Und du verwahrst vor ihnen
Mit Flammenschwerdt des Paradieses Thor.

(Adam und Eva erheben sich wehklagend).

Erdg. So folget mir! Nehmt noch der Thiere Felle,
Die Ihr dem Herrn im Hochgefühl geopfert;
Sie mögen in der rauhen Welt Euch schützen.
Und trauert nicht zu sehr; denn das Geschenk,
Das Ihr mit nehmt, die Gabe der Erkenntniß,
Ist doch aus Gott, obwohl der Feind sie reichte.
Und Seinen Segen, da Gott zu Euch sprach:
Seyd fruchtbar, mehret Euch, erfüllt die Erde,
Macht sie Euch unterthan, und seyd ihr Herrscher —
Er nahm ihn nicht zurück; so geb' er Dir
(Zu Eva) Zu Mutter-Schmerzen Mutter-Lieb' und Freude,
Und Dir (zu Adam) für Kampf und Arbeit Siegeslust.

(Führt sie ab).

St. Gottes. Nun Satanas!

Satan (erscheint widerstrebend) Ich kann mich nicht verbergen!

St. Gottes. Weil du als Schlange angekrochen kamest,
So winde ferner dich auf krummen Wegen,
Und üb', von allen Himmeln ausgestoßen,
Auf Erden nun am Menschen deine Kunst.
Des Weibes Same sey dein Arbeitsplatz;
Stich ihm ein Gift-Gewürm in seine Ferse,
Er wird dir doch einmal den Kopf zertreten,
Zu seinem Urbild immer wieder strebend,
Wie tief du auch ihn zerrest in's Gemeine.
Bis du im Laufe Meiner Zeiten selbst
Austobest deine Wuth und deinen Grimm,
Und selbst dann auch zu deinem Urbild strebest,
Aufwärts den Zug, den du jetzt abgefallen.
Thu', was du magst, Mir mußt du doch stets dienen.

(Glorie verschwindet).

Satan. Mich faßt ein Schauder; grenzenlos im Geiste
Wie in dem Weltenall steht dieser Gott,
Nach innen wie nach außen ohne Ufer.
Wie Tod und Leben sind das Bös' und Gute
Nur Formen Seines ewigen All-Eins.

Vor Ihm hilft nichts, Er waltet, wie Er will;
Fluch Ihm! ich seh's, ich quäle mich umsonst.
(Stürzt in die Tiefe).

Erster Geist. So steigt nun aus den Kreisen der Natur
Der Schreckenskampf des Guten und des Bösen
An's Menschenherz als Tugend oder Sünde;
Aufstachelnd zum Verbot'nen, sinnverwirrend,
Und weit, weit ab aus jedem Gleise treibend. —
Erkenntniß! kleines Licht auf solchen Pfaden,
Das Euch zum rechten Ziele leuchten soll.
Doch leuchtet es; so müßt Ihr ihm vertrauen,
Bis es, gesammelt, hell und heller strahle,
Die Nacht der Tiefe zeigend Euch als Nacht,
Zum Licht des Himmels schattenhaft Euch deutend.

Dritter Geist. Und ob das Böse, das im großen Ganzen
Ein Theil des Guten ist, nun abgelöset
Sich bäum' und sträube, ewig bleibt es doch
In Gottes Liebe, die das All durchströmt,
Befangen und begrenzt, und, losgelöset
Von seiner Wurzel, machtlos überwunden.

Chor der himmlischen Heerschaaren. So fahret wohl! Eu'r
Weg ist nun ein andrer,
Ob unser Ziel gemeinsam bleib' in Ihm,
In Seiner Wahrheit und in Seiner Liebe.
Erkämpft Euch denn die eigne Bahn dahin,
Bewußt, doch stückweis' nun die Wahrheit suchend,
Und schwache Liebe stützend durch Gesetze.
Und möchtet Ihr erliegen, stärk' Euch Eins:
Wofür Ihr kämpft, es wird auch mit Euch kämpfen;
Bis so am Ziel' uns All' einst wieder einet
Die ganze Wahrheit und die volle Liebe.
(Schweben auf).

Ueber Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie.

Von Ch. H. Weiße.

Zweite Hälfte.

Wir haben gesehen (im ersten Artikel) wie „die Idee" schlechthin, die „reine" oder „absolute" Idee sich für das erfahrungslose metaphysische Erkennen als ein Princip strenger Denknothwendigkeit erweist, durch welches dem menschlichen Verstande das Gebiet der reinen absoluten Daseynsmöglichkeit erschlossen wird. Versuchen wir jetzt für jene drei der Wirklichkeit des göttlichen Geistes, als dessen Eigenschaften oder Urqualitäten sie von vorn herein uns gelten dürfen, entstammenden Ideen des Wahren, Guten, Schönen die analoge Stellung nachzuweisen, die wir unstreitig voraussetzen müssen, wenn wir uns sollen berechtigt halten dürfen, die von ihnen beherrschten Erkenntnißgebiete als philosophische Wissenschaften zu bezeichnen in entsprechendem Sinne, wie jene rein speculative Ur- und Grundwissenschaft, und von ihnen anzunehmen, daß sie, wenn nicht durch eine völlig gleiche, so doch durch eine ähnliche Methodik des Denkens zu Stande kommen werden. Zu diesem Behufe nun müssen wir zuvörderst aus dem Gebiete der Metaphysik die noch nicht ausdrücklich gemachte Bemerkung nachholen, daß der Begriff des Urgeistes, gewonnen wie er es dort ist als Begriff der Möglichkeit seiner Selbstzeugung in der dreifaltigen Gestalt von Vernunft, Gemüth und Wille, zugleich die Möglichkeit einer Welt in sich schließt, einer Welt als Schöpfung des Urgeistes. Aber dies nicht im Sinne der landläufigen gedankenlosen Vorstellung, als werde die Schöpfung, dafern es durch den Willen des Urgeistes zu einer Schöpfung kommt, nun sofort ohne alle weitere Schöpfungsarbeit durch ein Machtwort dieses Willens aus dem Nichts hervorgezaubert. Wie zum Daseyn Gottes, so bedarf es vielmehr auch zum Daseyn der Welt des Processes einer Selbstzeugung; nur daß dieser Proceß im Großen und Ganzen und überall

im Einzelnen ein durch den göttlichen Machtwillen bedingter ist. Er ist bedingt durch diesen Machtwillen zuvörderst in Bezug auf das Daß seines Geschehens. Gott könnte das Daseyn einer Welt auch nicht wollen; das heißt, der göttliche Wille könnte sogleich in der spontanen Werdethat, die wir, wie gezeigt, für ihn eben so wie für die göttliche Vernunft und für das göttliche Gemüth voraussetzen müssen, die Richtung genommen haben nicht auf Verwirklichung der ganzen Daseynsmöglichkeit, die in dem Absoluten der reinen Vernunft enthalten ist, sondern nur auf Verwirklichung seiner selbst als des Einen persönlichen, auch die unendlichen productiven Processe des Verstandes und des Gemüthes zu persönlicher Einheit zusammenfassenden Urgeistes. Aber daß der selbstbewußte freie Wille der Gottheit zugleich mit seinem eigenen Daseyn auch das Daseyn einer Welt, die Verwirklichung der ganzen unendlichen Daseynsmöglichkeit gewollt hat: dies selbst liegt in jenem nicht nach unbedingter Denknothwendigkeit, sondern nach dem Zeugnisse der Erfahrung und der in der Erfahrung enthaltenen Gottesoffenbarung dem göttlichen Willen ertheilten Urprädicate des Guten. Und in eben diesem Prädicate liegt nun auch, zugleich mit dem Daß der Weltschöpfung, das Was und das Wie derselben. Der Wille, der in Kraft seines freien Entschlusses zur Weltschöpfung der gute ist, er kann auch die Welt nur als gute wollen; das heißt als eine solche, für welche jene geistigen Urqualitäten der göttlichen Persönlichkeit: die Wahrheit, die Schönheit und die Güte, die höchsten und einigen Ziele oder Endzwecke ihres in alle Ewigkeit hin perennirenden Werdeprocesses sind. Sie unmittelbar, so wie sie in der Gottheit selbst bestehen, auch in oder an der Welt zu verwirklichen: das steht nicht in seiner Gewalt, eben darum nicht, weil sie das, was sie sind, nur sind als Erzeugnisse einer Selbstthat, welche für das Wesen, in und an dem sie sich verwirklichen, die Bedeutung einer spontanen Werdethat hat. Wohl aber liegt in der Macht und Natur des göttlichen Schöpferwillens die Vollkraft der Zwecksetzung in Bezug auf den Werdeproceß der Welt,

das heißt die Kraft einer derartigen Umgränzung der inneren Möglichkeit dieses Processes noch über die allgemeinen Gränzen hinaus, welche ihm durch die reine Daseynsmöglichkeit als solche, durch das Absolute der reinen Vernunft gezogen sind, worin die Richtung auf Verwirklichung jener Urqualitäten als die Bedingung eines ungestörten, nicht unablässig stockenden, unablässig sich selbst hemmenden Fortganges der Werdearbeit gesetzt ist. Es liegt, sage ich, in der Natur und Macht des göttlichen Schöpferwillens solche Kraft der Zwecksetzung; ich könnte aber eben so wohl sagen, die That solcher Zwecksetzung ist eine und dieselbe mit der göttlichen Schöpfungsthat als solcher. Denn es ist diese That ihrem eigensten Wesen nach nichts anderes, als die Energie des Processes göttlicher Selbstzeugung, mit selbstbewußter Willenseinheit ausdrücklich gerichtet auf Verwirklichung der Möglichkeiten, welche über das persönliche Daseyn des Urgeistes hinaus noch in der absoluten Daseynsmöglichkeit enthalten sind, — gerichtet, sage ich, auf Verwirklichung dieser Möglichkeiten, jedoch in der bestimmten Umgränzung, welche durch die Urqualität des göttlichen Willens und die damit in Eins gesetzten Urqualitäten der Vernunft und des Gemüthes ein für allemal bezeichnet ist.

Und hiemit nun meine ich, daß auf die vorhin aufgeworfene Frage, das Verhältniß der drei philosophischen Realdisciplinen, welche ich fortan mit den längst geschichtlich bereit liegenden Namen der Logik, der Aesthetik und der Ethik bezeichnen will, zur Metaphysik betreffend, die Antwort gegeben ist. Es ist nämlich durch Vorstehendes der Sinn bezeichnet, welchen wir, der Bedeutung des Wortes „Idee" entsprechend, da wo es im Singular gebraucht wird für das Absolute der reinen Vernunft als einheitliches Princip der metaphysischen Erkenntniß, an den Pluralgebrauch eben dieses Wortes knüpfen für die drei Grundeigenschaften des göttlichen Urgeistes, sofern die Begriffe derselben als normirende Principien zu gelten haben für jene drei anderen, durch das Walten dieser Principien als philosophische oder speculative im strengen Wortsinn

auch ihrerseits bezeichneten Erkenntnißgebiete. Auch diese drei Erkenntnißgebiete sind, streng genommen, nur eines, sowohl unter sich, als auch mit dem Erkenntnißgebiete der Metaphysik. Sie sind ein jedes die ganze unendliche Denk- und Daseynsmöglichkeit, normirt durch eine jener drei Grundqualitäten des göttlichen Urgeistes, welche eben in sofern den Namen von „Ideen" tragen, als sie, sowohl nach der Seite des Daseyns, als des Erkennens, für diese Möglichkeit eine normirende Bedeutung gewinnen. — Allerdings ist solche Normirung nicht eine in gleichem Sinn absolute, wie die der „reinen Idee" in der Metaphysik. Eine absolut normirende Kraft und Bedeutung haben die Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten nur da, wo sie nicht als Normen, nicht als Ideen in dem hier bezeichneten Wortsinn auftreten, sondern als unmittelbare Qualitäten eines in ihrem Lebenselemente sich stets gleichbleibenden Producirens: im persönlichen Geiste der Gottheit. In den Processen der Weltenschöpfung und des Weltenlebens haben sie überall zu kämpfen mit dem Widerstande, welchen die durch den göttlichen Schöpferwillen entbundenen Kräfte productiver Selbstthat creatürlichen Werdens und Daseyns entgegensetzen. Der letzte Sieg zwar ist ihnen gewiß, aber dieser Sieg ist nur zu erringen durch einen perennirenden Kampf mit den Mächten des Widerstandes. Der Widerstand ist zu einem Theil ein nothwendiger; nothwendig zur Begründung eines von dem Werdefluß der innergöttlichen Production abgelösten creatürlichen Daseyns, dessen Möglichkeit metaphysisch bedingt ist durch den realen Gegensatz creatürlicher Selbstthat zur productiven Gottesthat. Auf die nothwendige Wirklichkeit dieses Widerstandes führt sich in allen Regionen der creatürlichen Welt die Wirklichkeit jenes Naturdaseyns zurück, welches sich gegen die Idee gleichgültig verhält, die nur im Leben des Geistes zu einer selbst lebendigen Wirklichkeit gelangen kann. Ueber diesen Widerstand hinaus jedoch bringt eben jene metaphysische Nothwendigkeit zwar nicht unmittelbar die Wirklichkeit, wohl aber die Möglichkeit noch eines zweiten Widerstandes mit sich, und mittelst dieser Möglichkeit denn auch,

unter Umständen, die Wirklichkeit eines Widerstandes des spontanen creatürlichen Willens gegen den freien göttlichen Willen. Und aus einem Widerstande solcher Art nun entspringen überall da, wo er eintritt, die den idealen Endzielen der Schöpfungsarbeit, den Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen, conträr entgegengesetzten Erscheinungen des Bösen, des Häßlichen und der Lüge. — Diesem doppelten Widerstande also haben die vorhin genannten philosophischen Realwissenschaften in alle Wege Rechnung zu tragen. Die Nothwendigkeit der gegenständlichen Inhaltsbestimmungen dieser Wissenschaften, die aus der Normirung des Gebietes der allgemeinen Daseynsmöglichkeit durch die Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten hervorgeht, diese unterscheidet sich von der reinen Denknothwendigkeit des metaphysischen Inhalts nicht allein durch den Ursprung ihres Princips spontaner Productivität des Urgeistes; — in dieser Beziehung könnte man sie eine freie, eine frei geschaffene Nothwendigkeit nennen. Sie unterscheidet sich auch dadurch, daß in ihr zu der Wirksamkeit des Princips als solchen als zweiter Factor der Widerstand hinzutritt, dessen Möglichkeit nicht allein, sondern dessen Wirklichkeit wir als eine nothwendige bezeichneten; weiter aber noch durch die Störungen, welche sie durch den Widerstand der zweiten Art erfährt. Und hieraus nun erklärt es sich, wie der Nothwendigkeit des Processes der Gestaltung der allgemeinen Daseynsmöglichkeit zur besonderen, thatsächlich bestimmten Möglichkeit einer Welt der Wahrheit, der Schönheit und der Güte überall ein Moment der Zufälligkeit zur Seite geht. Für die Wissenschaft kommt dieses Moment zwar nicht direct in der Unendlichkeit seiner äußerlichen Bethätigungen, wohl aber indirect in Betracht, durch den Einfluß, den es auf die Ausgestaltung einer Welt des Wahren, des Schönen und des Guten innerhalb der bestimmten Daseynskreise übt, an welche die philosophischen Realwissenschaften schon durch den Umstand gewiesen sind, daß ihre idealen Principien nicht ohne lebendige Erfahrung zu erkennen sind. — Durch dies alles wird also ein wesentlicher Unterschied der Methode und des wissenschaft-

lichen Charakters dieser Disciplinen von der reinen Vernunftwissenschaft als solcher begründet; ein Unterschied sehr anderer Art, als der von Hegel durch die gedankenlose Kategorie des „Außersichseyns" oder des „Abfalls" bezeichnete. Aber dieser Unterschied wird uns nicht hindern, das Vollgewicht der Gemeinsamkeit anzuerkennen, welche zwischen ihnen bestehen bleibt durch die Verwandtschaft und den inneren Zusammenhang der Ideen, von welchen diese vier Disciplinen beherrscht und durchwaltet werden, und durch die Universalität des Blickes, der von dem Standpuncte einer jeden von ihnen über das ganze Gebiet der Denk- und Daseynsmöglichkeit eröffnet ist. Auch wird es sich nicht in Abrede stellen lassen, daß die Uebertragung der dialektischen Methode und der aus ihr erwachsenden triadischen Constructionen aus der reinen Vernunftwissenschaft in die Realphilosophie, wenn sie sich auch in der Weise nicht rechtfertigen läßt, wie sie in Hegels encyklopädischer Behandlung der letzteren offenbar höchst tumultuarisch vollzogen ist, doch im Allgemeinen ihren guten Grund hat. Es ist nämlich solche Uebertragung durch den Umstand motivirt, daß der abstracte Gegensatz des positiven und des negativen Momentes der Metaphysik, sich in der Realphilosophie vertreten findet eben durch den Widerstand, welchen die Mächte der creatürlichen Realität gegen die Ideen üben, und durch die von den Ideen ausgehende Ueberwindung solches Widerstandes.

Ich habe jene drei Disciplinen, welche dadurch, daß ihre Principien in Thatsachen der Erfahrung, wenn auch einer höheren Erfahrung, als die gemeine äußerliche, Wurzel schlagen, zur Metaphysik einen gemeinsamen Gegensatz bilden, ich habe sie als „philosophische Realdisciplinen" bezeichnet. Wie dies gemeint war, dies kann nach allem bisher Ausgeführten nicht zweifelhaft seyn. Der Gegensatz ist ein entsprechender, wie der von Schelling als negative und positive Philosophie bezeichnete, nur daß Schelling damit nicht sowohl zwei nebeneinander stehende Theile der Philosophie, als vielmehr zwei unterschiedene Behandlungsweisen meinte. Die Ausdrücke: „Real", „Realität", „Realis-

mus", diese bezeichnen, als Kunstausdrücke auch von dem hier eingenommenen Standpuncte angewandt, einen Gegensatz eben nur gegen die „reine Idee": das Actuale, die Actualität im Gegensatze der reinen Potentialität. Die Principien dieser Actualität und ihrer Erkenntniß, von uns selbst ja mit dem Namen von „Ideen" belegt, sie werden damit als ein eben so Ideales, wie die „Idee" selbst, anerkannt, und der Gesammtstandpunct, von dem aus jene Unterscheidung der philosophischen Disciplinen erfolgt ist, behauptet den Charakter des Idealismus: eines Idealismus der Art, für die man auch neuerdings den Ausdruck Realidealismus oder Idealrealismus anzuwenden begonnen hat. Keinerlei Concession soll also durch den Gebrauch jenes Ausdrucks einem derartigen „Realismus" gemacht werden, der in irgend einem Sinne, was er Realität nennt, der Idee als ein von ihr Undurchdrungenes und für sie Undurchdringliches gegenüberstellt. Nicht einmal als vorläufige Voraussetzung kann ich für eine im eigentlichen und strengen Sinne philosophische Wissenschaft das empirische Gegebenseyn eines nur äußerlich, nur eben durch äußerliche Empirie sich abgränzenden, von der Idee noch undurchdrungenen, nur mit ihr zu durchdringenden Erkenntnißgebietes gelten lassen. Darum eben gelten mir Lehrcomplexe der Art, wie Psychologie, Philosophie der Natur und der Geschichte, Religionsphilosophie, philosophische Rechts- und Staatswissenschaft nicht für philosophische Wissenschaften im eigentlichen Sinne, für integrirende Theile des Systemes der Philosophie. An eine Ausschließung des Inhalts dieser Disciplinen von den Aufgaben philosophischer Erkenntniß kann natürlich um so weniger gedacht werden, als ja in gewisser Weise aller Inhalt, dessen Verarbeitung Aufgabe dieser Erkenntniß ist, von ihnen umfaßt wird. Auch wird die philosophische Behandlung solches Inhalts in den bestimmten Umgränzungen und unter den eigenthümlichen Gesichtspuncten, welche durch ihre Namen bezeichnet sind, stets ein Bedürfniß des Lehrens und des Lernens bleiben. Aber es ist zu unterscheiden zwischen eigentlicher und strenger, auch in

Ansehung der Fragestellung, und, was damit auf das Engste zusammenhängt, der Form und Methode, wissenschaftlich-philosophischer Behandlung dieses Inhalts, und einer solchen, die wir, da sie nicht von einer unmittelbar durch die idealen Principien der Philosophie, sondern durch die äußerlich empirische Seite des Inhalts gegebenen Fragestellung ausgeht, und darum auch nicht der nur mit solcher Fragestellung zugleich gegebenen Methode folgen kann, am liebsten als angewandte Philosophie bezeichnen möchten. Und dem entsprechend nun könnte es vielleicht auch sich empfehlen, zur Vermeidung der Zweideutigkeit, die in jenem anderen Gebrauche dieses Wortes zu liegen scheinen kann, auf eben diese Disciplinen angewandter Philosophie den Namen „realphilosophischer“ zu übertragen. Diejenigen aber, die wir bisher so genannt haben, diese würden dann, wenn man nicht von Schelling den Namen „positiver“ Philosophie entnehmen will, mit dem althergebrachten, jetzt aber in einem etwas erweiterten und gesteigerten Sinne neu aufzunehmenden Gesammtnamen der praktischen Philosophie bezeichnet werden können.

Die Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische ist mit dem Anspruch auf durchgreifende wissenschaftliche Geltung zu zwei verschiedenen Malen in der Geschichte aufgetreten: im Alterthum bei Aristoteles, in der Neuzeit bei Kant und Fichte. Bei dem erstgenannten Denker sind es, näher angesehen, nur äußerliche Gesichtspuncte, welche dieselbe motiviren und empfehlen. Bei Kant aber, und in noch einleuchtenderer Weise bei Fichte, ergiebt sie sich unmittelbar und folgerichtig aus der allgemeinen Stellung des Problems für die philosophische Speculation als solche. Die Frage, wie der menschliche Verstand aus der lediglich subjectiven Welt seiner Empfindungen und Vorstellungen, aus dem formalen Apriori seiner „Kategorien“ und „reinen Anschauungen“ zur Annahme und gegenständlichen Erkenntniß einer realen Außenwelt gelangt: sie, diese Frage, wird im Wesentlichen, wenn auch nicht ohne einen nicht ganz abgeklärten Rückhalt, schon in Kant's Vernunftkritik, mit

völlig klarer und selbstgewisser Haltung aber in Fichte's Wissenschaftslehre eben erst durch die Principien der praktischen Philosophie gelöst: durch die unmittelbare Evidenz der Realität seiner Willenszwecke, die nur dem sittlich wollenden und handelnden Geiste inwohnt, nicht dem von den Trieben und Vorstellungen der Sinnlichkeit geleiteten Verstande. — Es wird uns nicht schwer fallen, zu zeigen, wie die Stellung, welche wir den drei praktischen oder positiven Disciplinen und ihren Principien, den Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten, zur Metaphysik und zu dem Principe der „absoluten Idee" angewiesen haben, eine ganz analoge ist, bei aller Verschiedenheit in der Auffassung und Verarbeitung des Inhalts, und dem entsprechend auch seiner Vertheilung unter die verschiedenen Disciplinen. Auch uns ist der Inhalt der Metaphysik, das Apriori der reinen Vernunft, auch uns ist derselbe ein lediglich Formales, eine an und für sich leere „Möglichkeit;" wenn auch nicht, wie bei Kant und Fichte, die Möglichkeit nur einer derartigen Objectivität für das Bewußtseyn, mit welcher das Bewußtseyn noch nicht über sich selbst herauskommt. Er ist, wie im 1sten Artikel ausgeführt, eine absolute Möglichkeit, eine Möglichkeit, würden wir mit Kant sagen dürfen, wenn man es uns verstatten wollte, dessen Terminologie auf unsern Standpunct herüberzunehmen, von „Dingen an sich." Es wird also durch die Erkenntniß dieser Möglichkeit, oder genauer, es wird durch ihren Besitz als Erkenntnißwerkzeug, für das Bewußtseyn in der That die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge an sich, die Möglichkeit einer an sich, nicht blos für uns oder für die innere Erscheinung im Bewußtseyn, objectiven Erkenntniß begründet. Aber zur Verwirklichung dieser Erkenntniß würde es demungeachtet nicht kommen können, die Kluft zwischen Subject und realem, positivem oder praktischem Object des Erkennens würde, trotz des Besitzes jener Werkzeuge, eine unausfüllbare bleiben, wenn nicht zwischen die Objecte der äußeren Erfahrung und das subjective Innenleben des vernünftigen Geistes als Mittelglied die innere Erfahrung der Ideen und ihrer Verwirklichung durch Selbstthat des

Geistes einträte. — Den Begriff solcher Verwirklichung der Ideen durch geistige Selbstthat im Allgemeinen festgestellt zu haben, das ist bekanntlich ein epochemachendes Verdienst der Kantischen Philosophie. Die Vermittelung aber dieses Begriffs durch den „kategorischen Imperativ" bezeichnet zugleich eine Schwäche und eine Stärke derselben: das erstere durch die inhaltleere Abstraction jenes aprioristischen Gebots, welches lediglich auf den Begriff einer formalen Uebereinstimmung des Denkens, und, durch das Denken, des Wollens mit sich selbst zurück führt und nicht einmal in der Voraussetzung einer absoluten Wahrheit der Denkform seine Unterstützung findet; das letztere durch das nichts destoweniger in dem Wollen des Guten aufgefundene Moment eines eben durch dieses Wollen sich zur Selbstvollziehung bringenden, der Vernunft des Menschengeistes inwohnenden Absoluten. Nur durch eine Willensthätigkeit, zu welcher der menschliche Wille durch ein Sollen, durch die an ihn ergehende Forderung eines höheren Willens sollicitirt wird, nur durch sie wird auch der menschliche Verstand in den Augepunct eines Erkennens gestellt, welches die lebendige Wahrheit der Dinge und nicht blos ihre sinnliche Erscheinung in sich zu erleben und im Bewußtseyn abzubilden in Stand gesetzt ist. Dies die Wahrheit, welche offenbar der Lehre von dem „Primate der praktischen Vernunft" auch in Bezug auf theoretische Wahrheitserkenntniß im Hintergrunde liegt, welche aber freilich verkümmert wird durch die unzureichenden Voraussetzungen über die Beschaffenheit jenes reinen Vernunftinhaltes, ohne welchen auch die praktische Forderung nicht würde in das Bewußtseyn des Menschen eintreten können. — Wir wollen es, zum Schlusse unserer Betrachtung, jetzt versuchen, die große Grundthatsache dieser Forderung, dieses Sollens, in dem Lichte erscheinen zu lassen, welches von unseren Voraussetzungen auf sie fällt und auch für unsern Standpunct allem über das reine Apriori hinausgehenden Wissen den Charakter einer praktischen Erkenntniß ertheilt.

Es wird nicht schwer fallen, unter der angegebenen Bedingung in dem Inhalte der hier bezeichneten Forderung den

Inhalt wiederzukennen, der sich uns im Obigen als Object jener Ideendreiheit dargestellt hat, von welcher die so eben bezeichnete Erkenntniß ihre Principien zu entnehmen hat. Auch wir können es gelten lassen, daß der Begriff der Forderung zuvörderst einheitlich gefaßt wird, und daß sie so in dem Charakter einer ethischen auftritt. Denn alle höhere Geistesthätigkeit hängt zuletzt an ethischer Willensthätigkeit, sie ist durch sie bedingt und faßt sich in ihr zur lebendigen Einheit zusammen. Aber die Ideen der Wahrheit und der Schönheit treten, objectiv, auch als selbstständige Forderungen an den Menschengeist heran, und als solche bilden sie die Principien der Logik und der Aesthetik als selbstständiger praktisch-philosophischer Wissenschaften. Der Inhalt dieser beiden Wissenschaften und ganz eben so auch der Inhalt der Ethik als Wissenschaft von der Idee des Guten würde nicht die Fülle und Ausbreitung gewinnen können, welche ihn dazu eignet, Gegenstand für selbstständige Wissenschaften zu werden, wäre er nicht, vor seiner Verwirklichung durch den creatürlichen, durch den Menschengeist, schon von Ewigkeit her ein wirklicher in dem Urgeiste, und eben so wenig würde, ohne diese seine lebendige Wirklichkeit in dem Urgeiste, die Forderung seiner Verwirklichung an den Menschengeist ergehen können. Denn das reine Apriori der „absoluten Idee" ist an und für sich zu solcher Forderung durchaus unkräftig. Das Sollen, welches man allenfalls in diesem Prius finden mag, hat durchaus nur die Bedeutung eines Könnens, und die Verwirklichung solches Könnens würde immerhin zwar der Menschengeist an sich selbst stellen mögen. Aber woher käme dann dem Können jene Normalität, jene Gesetzeskraft für den Willen, welche das Können erst specifisch zu einem Sollen ausprägt? Und woher käme für jene Wissenschaften die Fülle des auch für sie zunächst als ein Können, welches aber die Bedeutung eines Sollens hat, sich darstellenden, aber nicht blos dadurch, sondern auch durch die Beschaffenheit seiner eigenthümlichen Bestimmungen von dem reinen Können der metaphysischen Denkbestimmungen sich unterscheidenden Inhalts? Woher, ich frage noch einmal, käme der Wissenschaft, käme

dem menschlichen Bewußtseyn überhaupt so das eine, wie das andere, wenn nicht von jener in das Bereich der höheren Erfahrung des Menschengeistes eintretenden, alle im gemeinen Sinn empirische Wirklichkeit bedingenden Wirklichkeit der Ideen im Leben des Urgeistes? — Allerdings muß, über diese Wirklichkeit hinaus, in den Disciplinen der praktischen Philosophie auch der gemein empirischen Wirklichkeit Rechnung getragen werden. Gehen ja doch von ihr die Hemmungen aus, durch deren Beschaffenheit überall die Beschaffenheit des creatürlichen Verwirklichungsprocesses der Ideen bedingt ist. Aber nicht aus der Erfahrung von dieser gemeinen Wirklichkeit entnehmen jene Wissenschaften die Erkenntniß ihrer idealen Principien, sondern, wie mehrfach bemerkt, wesentlich aus jener höheren Erfahrung, die nicht den Charakter wirklicher, lebendiger Erfahrung tragen könnte, wenn ihr Inhalt nicht, über der Sphäre der gemeinen Wirklichkeit, auch seinerseits nicht blos ein seyn sollender, sondern im vollen Wortsinne ein seyender wäre.

„Wissenschaft von der Idee der Wahrheit", so würde nach dem üblichen Wortgebrauche die Metaphysik ganz eben so wohl, wie die Logik, genannt werden können, und die Uebertragung dieses Ausdrucks zunächst nur auf die letztere ist nicht ohne Unbequemlichkeit. Aber in der Zusammenstellung mit den Worten Schönheit und Güte hat das Wort Wahrheit vorlängst die subjective Bedeutung der Wahrheits*erkenntniß* gewonnen, und dem entsprechend gilt uns denn jener Ausdruck gleichbedeutend mit: Lehre von der Natur und den Bedingungen der Wahrheitserkenntniß, oder kurz: Erkenntnißlehre. Wahrheit in der hier bezeichneten Wortbedeutung ist für den göttlichen Geist das unmittelbare Daseynselement, in welches er durch dieselbe freie Werdethat eintritt, durch die er sich aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus der Potenz zum Actus erhebt. Er *ist* nur im Bewußtseyn der unendlichen Möglichkeit seiner selbst, welche eben durch dieses Bewußtseyn zur Wirklichkeit seiner selbst, zum Ur-Ich erhoben wird. Für den menschlichen Geist aber, und nicht für den menschlichen allein, sondern für jeden möglichen crea-

türlichen Geist, wie wir unter den entsprechenden Naturbedingungen des Schöpfungsprocesses einen solchen in jeder anderen Weltregion eben so, wie auf diesem unseren Erdkörper, als durch dem von Ewigkeit zu Ewigkeit fortgehenden Schöpfungsproceß verwirklicht annehmen dürfen, — für jeden derartigen Geist ist „Wahrheit" erst das durch den gesammten Lebensproceß der Creatur von Stufe zu Stufe sich verwirklichende Daseynselement. Nur diejenigen Creaturen treten in dieses Element ein, in welchen zuvor alle Naturbedingungen eines creatürlichen Welt- und Selbstbewußtseyns sich verwirklicht haben, in der Weise, daß nicht nur die Hemmungen, welche im Naturprocesse der Erzeugung eines solchen Bewußtseyns überhaupt entgegenstehen, sondern auch diejenigen, welche im eigenen Elemente des letzteren sich fort und fort neu erzeugen, vollständig überwunden sind durch eine Thätigkeit, welche in ihren letzten Grunde den Charakter einer ethischen trägt, aber für die Wissenschaft in alle Wege als eine selbstständige Abzweigung der ethischen zu gelten hat. Auch die Wahrheit ist daher, wie schon erwähnt, für die Creatur ein Sollen, ihre Verwirklichung ein teleologischer Proceß, und die dialektische Methode der speculativen Forschung nimmt auch in der „Logik", nicht anders, als in den übrigen praktischen Disciplinen, Gestalt und Bedeutung einer teleologischen an. Durch die Erkenntniß der Naturbedingungen des Bewußtseyns aber, ohne die ihre Aufgabe in keiner Weise zu lösen ist, gewinnt diese Wissenschaft den concreten, lebendigen Inhalt, welcher, nach der jetzt gewöhnlichen Eintheilung der philosophischen Disciplinen, der Psychologie überwiesen zu werden pflegt. — Wir haben bereits erinnert, wie neben einer in diesem Sinne wissenschaftlich ausgeführten Logik, und neben entsprechenden Ausführungen der Aesthetik und Ethik die Psychologie sich fortan nur als eine ihrem Grundwesen nach empirische Wissenschaft wird behaupten können, die aber mit dem Inhalte streng philosophischer Disciplinen sich zu durchdringen hat und dadurch den Charakter angewandter Philosophie gewinnt. Bei der in der Wolff'schen Schule beliebten und jetzt noch nicht überall auf-

gegebenen Unterscheidung von rationaler Psychologie lag die Vorstellung einer streng metaphysischen, allein aus reiner Vernunft zu schöpfenden Erkenntniß des allgemeinen Wesens der Seele und des Geistes zum Grunde; zu ihr sollte dann das Empirische eben nur als Empirisches, ohne Anspruch auf eine höhere Nothwendigkeit hinzutreten. — Es versteht sich, daß auch wir auf eine metaphysische Grundlage der Seelen- und Geisteslehre nicht verzichten dürfen. Aber wir würden dem Sinne, in welchem wir den Begriff jener drei Disciplinen positiver praktischer Philosophie aufgestellt haben, untreu werden, wenn wir zugeben wollten, daß alle philosophischen Elemente der Psychologie allein von der Natur der metaphysischen sind. Die Natur der menschlichen Seele ist wesentlich bestimmt durch die Teleologie des Erkenntnißprocesses. Sie ist das, was sie ist, durch den makrokosmischen nicht minder wie den mikrokosmischen Organismus der gesammten sinnlichen Natur, der in dem Systeme der Sinne des animalischen Geschöpfes sich zur Basis eines Welt- und Selbstbewußtseyns zusammenfaßt. Das Welt- und Selbstbewußtseyn des menschlichen, und überhaupt des creatürlichen Geistes, — denn die Gesetze, die physischen und physiologischen Voraussetzungen und Bedingungen der Natur des Menschengeistes sind ihrem allgemeinen und wesentlichen Inhalte nach von weiterer Bedeutung und Geltung, als nur für die irdische Menschennatur — ist nur zu begreifen als teleologische Spitze jener organischen Naturprocesse. Jedweder Versuch einer realistischen Fassung der Substanz des selbstbewußten Geistes als einer zu den Substanzen der Körperwelt nur äußerlich hinzutretenden, nicht innerlich aus der Lebensthätigkeit, welche ihrerseits die wahre Substanz der Körperwelt ist, sich erzeugenden, jeder solche Versuch scheitert an der Unmöglichkeit, auf diesem Wege auch nur annäherungsweise den inneren Zusammenhang, das lebendige Ineinandergreifen erst der physischen Bewegungsprocesse mit den Functionen des Sinnenlebens, dann dieser letzteren mit denen der Vernunft und des Geistes zur Einheit des Bewußtseyns begreiflich zu machen. Ist aber solchergestalt die

bis in die untersten Tiefen des physischen Daseyns zurückgreifende und von da stufenweise durch die Reihe der Gestaltungen des organischen Lebens zu dem Gipfelpuncte des Bewußtseyns aufsteigende Teleologie des Erkenntnißprocesses, ist diese das eigentliche Object einer philosophischen Erkenntniß des menschlichen Seelenwesens, sofern dasselbe sich im Bewußtseyn gründet: so folgt, daß das Princip solcher Erkenntniß, das Princip der inneren Nothwendigkeit des Zusammenhangs ihrer Momente kein anderes seyn kann, als der Erkenntnißbegriff selbst. Nicht in der zufälligen empirischen Thatsächlichkeit eines zwischen Bewußtseyn und Unbewußtseyn einherschwankenden Seelenlebens, sondern in dem Begriffe der Wahrheit, die durch den Bewußtseyns- und Erkenntnißproceß realisirt werden soll, muß die Wissenschaft ihren Sitz nehmen, welche über das nur empirische Wissen von den Seelenerscheinungen zur Erkenntniß des inneren Wesensgrundes dieser Erscheinungen hindurchführen will. Sie muß zeigen, wie durch die organisirende Macht, welche die Idee der Wahrheit über die Substanz der aus der urgeschaffenen Materie heraus erzeugten Körper- und Sinnenwelt übt, der Widerstand der Mächte dieser Welt auch innerhalb der Schranken, welche ihrem Wirken allerorten nach metaphysischer Nothwendigkeit durch den Begriff eines nur creatürlichen Daseyns gezogen sind, gebrochen und bezwungen ist. Sie muß zeigen, wie die Vernunftcreatur zwar nicht von vorn herein in den mühelosen Besitz eines dieser Wahrheit, oder, was gleich viel, dem An-sich der Dinge entsprechenden Weltbewußtseyns gesetzt, dagegen aber befähigt ist, durch freie Thätigkeit des Denkens und Forschens sich selbst in solchen Besitz zu setzen. Der Begriff solcher Denk- und Forscherarbeit, der Begriff der wissenschaftlichen Methode, durch welche in der Vernunftcreatur die Idee der Wahrheit, die Erkenntniß der Welt und der Gottheit verwirklicht wird, er bildet demnach das Endziel der philosophischen Wissenschaft von der Idee der Wahrheit. Die Formen und Gesetze des Denkprocesses, sowie des Processes sinnlicher Anschauung und Vorstellung, diese haben für die ächte Wissen-

schaft der „Logik“ wesentlich die Bedeutung von Stadien auf dem Wege zur Verwirklichung solches Endzieles. Den Begriff dieser Formen und Gesetze aus dem nur äußerlichen Zusammenhange, in welchem die gewöhnliche Logik und Psychologie zu ihm gelangt, in den realen und lebendigen Zusammenhang emporzuheben, der sie als Momente einer wirklichen, inhaltvollen Erkenntniß erscheinen läßt, als inwohnende organische Entwickelungsmomente derjenigen Idee, welche wir mit dem Namen der Wahrheit bezeichnet haben: das kann nur das Werk einer selbst methodisch, in der Methode ächter philosophischer Dialektik, welche zugleich die wahrhaft genetische, die wahrhaft teleologische Methode ist, einherschreitenden Erkenntnißarbeit seyn. Durch eben diese Erkenntnißarbeit wird für die Erkenntniß des menschlichen Seelen- und Geisteslebens, zunächst allerdings nur nach der Seite des Bewußtseyns und seiner sinnlichen Voraussetzungen, deren Erkenntniß aber dann zu aller weiteren Erkenntniß der Natur des Geistes die unerlaßliche Bedingung ist, die philosophische Grundlage einer Psychologie gewonnen, für deren weitere Ausführung aus empirischem Material wir aus den bereits angegebenen Gründen eben nur die Bedeutung einer Wissenschaftlichkeit, die am richtigsten als angewandte Philosophie bezeichnet wird, in Anspruch nehmen dürfen.

Ganz analog der Stellung, welche wir im Vorstehenden der Logik angewiesen haben, wird sich in der organischen Gliederung des Systemes die Stellung der Aesthetik gestalten müssen. Wir glauben in Bezug auf diese Wissenschaft an den Ausspruch Göthe's erinnern zu dürfen, welcher zu der Kritik der Vernunft, welche Kant zu geben unternommen, als nothwendige Ergänzung eine „Kritik der Sinne“ hinzu postulirt. Es mag seyn, daß bei diesem Ausspruche zunächst Gedanke und Bedürfniß einer solchen Forscherarbeit vorgeschwebt hat, wie wir sie nach Obigem als eingeschlossen bereits in die Aufgabe der „Logik“ zu betrachten nicht umhin können: eine Theorie der Sinnesthätigkeiten nach ihrer teleologischen Bedeutung für Bewußtseyn und Erkenntniß, als stoffgebende Vorarbeit, oder, rich-

tiger noch, als inwohnender, integrirender Theil einer wissenschaftlichen Erkenntnißlehre. Dem Dichter, der sich gegen das: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist" so entschieden antipathisch verhielt, mußte sich das Bedürfniß einer Theorie der Sinne aufdrängen, die da zeigt, wie die leiblichen Sinne in der That dem Verstande, der nicht seinerseits sich gegen ihr Zeugniß verstockt und verblendet, dieses Innere erschließen; und wie bei Kant eine solche Theorie nicht nur fehlt, sondern ihre Möglichkeit geradezu ausgeschlossen wird, das konnte ihm freilich nicht entgehen. Aber die Bedeutung der Sinne für die Vernunftcreatur ist keineswegs ausschließlich nur diese logische, durch den Verstand, durch das verständige Bewußtseyn eine gegenständliche Erkenntniß der körperlichen Außendinge zu ermöglichen. Die Sinne vermitteln für den creatürlichen Geist mit der Welt der Vorstellungen zugleich eine Welt der Gefühle, und das Gefühl ist für den creatürlichen Geist, wie für den Geist überhaupt, ein nicht minder wesentliches Lebenselement, wie die Erkenntniß, die sich durch den Verstand aus dem Materiale der Vorstellungen erzeugt. In dem Urgeiste ist die Welt der Gefühle das perennirende Erzeugniß einer Productivität, welche, unterschieden von der selbstbewußten Willensthätigkeit, nicht, wie diese, unmittelbar nach außen geht, unmittelbar ein selbstständig beharrendes Daseyn zu ihrem Ziele hat, sondern welche in alle Wege nur eine immanente und fließende bleibt. Es gehört zu den wichtigsten Einsichten, zu jenen, die sich bereits im Gebiete der Metaphysik begründen, von dort aber bestimmend und entscheidend in den Gestaltungsproceß der praktischen Disciplinen übergreifen, daß Gefühl sowohl, wie Vorstellung ihren letzten und eigentlichen Quell nicht in der Sinnlichkeit haben, in der Passivität und Receptivität des endlichen Seelenlebens, wie die gewöhnliche Psychologie es voraussetzt, sondern in jener schaffenden und zeugenden Thätigkeit des absoluten Geistes, welche wir im Obigen mit dem Ausdruck Gemüth bezeichnet haben. Eben sie, diese Thätigkeit, ist das an letzter Stelle Stoffgebende, Stofferzeugende für den auch nach außen schöpferischen Willen,

dessen Begriff ohne sie ein völlig leerer, ein für eine Erkenntniß, welche sich nicht mit bloßen Worten ohne Sinn und Inhalt abspeisen läßt, geradezu undenkbarer seyn würde. Auf diese Einsicht begründet sich die Aesthetik als philosophische Wissenschaft von ähnlich universaler Anlage und Bestimmung, wie die mit ihr parallel gehenden Disciplinen der Logik und der Ethik. Man kann den Grundgedanken dieser Wissenschaft schon bei Platon ausgesprochen finden, in jenem Begriffe einer Zeugung im Elemente der Schönheit (τόκος ἐν καλῷ), welcher in dem an Schönheit der Form, wie an Reichthum des Inhalts über jedes Lob erhabenen Meisterwerke dieses Denkers, dem „Symposion“, der begeisterten und begeisternden Seherin Diotima in den Mund gelegt wird. Nicht leicht an einer andern Stelle der Geschichte der Philosophie macht sich aber in so schroffer Weise die Schwierigkeit des Weges fühlbar, welcher von der ersten Conception eines fruchtbaren und inhaltreichen Gedankens zu dessen wissenschaftlicher Ausführung zu durchmessen ist. Derselbe Platon, der in so geistvoller Weise das wahre Lebensprincip dieser Wissenschaft entdeckt und zum Ausdruck gebracht hat, er hat nicht nur diesen Weg nicht zu finden vermocht, er hat in befremdlichster Weise die Wirksamkeit des Princips gerade an der Stelle verkannt und verleugnet, an welcher sich, wenn an irgend einer anderen, solche Wirksamkeit dem menschlichen Verstande klar und vernehmlich vor Augen bringt, ja als durch ihn selbst vermittelt und bethätigt erscheint. Nicht Zeugung, nicht Schöpfung, nur „Nachahmung“ ist ihm die Poesie, ist ihm die Kunst überhaupt, von deren Wesen er, der große, zu allen Zeiten unübertroffene Meister stilistischer Darstellung, zwar in seinem eigenen Geiste die Erfahrung gemacht, aber nicht im wissenschaftlichen Bewußtseyn den Gehalt dieser Erfahrung zu deuten verstanden hat. Es hat noch geraume Zeit, es hat noch ein paar Jahrtausende gewährt, bevor der menschliche Geist die Erfahrung, die er frühzeitig, die er gerade unter jenem Volke, dessen Geist sich auch zum ersten Auffluge des speculativen Gedankens erhoben, in so reicher Fülle gemacht, ehe er, sagen wir, den

Inhalt solcher Erfahrung auch wissenschaftlich zu verwerthen gelernt, und in ihr den Beleg zu dem erhabenen Begriffe einer Zeugung im Elemente der Schönheit gefunden hat. Dieser Begriff war seit Platon so gut wie verloren gegangen. Er mußte recht eigentlich von der Philosophie der jüngsten Zeit neu wieder aufgefunden werden, und dies zwar ausdrücklich in dem concreten Lebenselemente der Poesie und Kunst, dessen philosophisches Verständniß sich dem griechischen Alterthume, so ein reiches Leben dasselbe in diesem Elemente selbst geführt, nicht hatte erschließen wollen. Erst von dem Zeitpuncte datirt sich eine eigentliche Wissenschaft der Aesthetik, als der philosophische Verstand in diesem Elemente, darin dem menschlichen Geiste eine unmittelbare Theilnahme an jener göttlichen Zeugungsthätigkeit gegönnt ist, den Begriff solcher Thätigkeit gewahr ward. Von diesem geschichtlichen Ausgangspuncte hängt bis jetzt dieser Wissenschaft eine gewisse Einseitigkeit an, und sie hat dieselbe noch nicht völlig überwunden, die entgegengesetzte Einseitigkeit, können wir sagen, zu jener abstracteren Speculation der Platonischen Schule, welche das glücklich von ihr aufgefundene ideale Princip der ästhetischen Erkenntniß nicht wiederzufinden vermochte in dem eigensten Gebiete der ästhetischen Erfahrung des Menschengeistes. Die moderne Aesthetik hat seit jenen ihren erneuten Anfängen ihr Augenmerk vorzugsweise und fast ausschließlich auf die **Kunst** gerichtet. Es fällt ihr schwer, den vollen und reinen Begriff der Schönheit in irgend einer anderen menschlichen oder außermenschlichen Lebenssphäre wiederzuerkennen, als eben nur in der der Kunst. In ihren Ursprüngen eng verwachsen mit einer wesentlich pantheistischen Weltanschauung, geht vermöge einer inneren Nothwendigkeit, von der sie sich aber durch einen freieren Aufflug des Gedankens im Zusammenhange mit Einsichten, die in anderen philosophischen Erkenntnißgebieten theils zu gewinnen, theils zu bewähren und zu befestigen sind, zu emancipiren suchen muß, ihre Richtung dahin, nicht am Anfange, sondern am Schlusse der Weltentwickelung der Schönheit ihre Stelle anzuweisen, und diesen Schluß nur im Menschen-

geiste zu erkennen. Sie war eine Zeit lang nahe daran, ausdrücklich in der Kunstschönheit, dieser rein objectiven Darstellung und Ausgestaltung des innermenschlich productiven Geisteslebens, das letzte und oberste Ziel aller Weltentwickelung zu erblicken und alle anderen Formen der Geistesbethätigung nur als Stadien zu diesem Ziele anzusehen. Dieses Lieblingsdogma der philosophischen „Romantik" kann jetzt als wissenschaftlich überwunden gelten; aber noch ist die Neigung nicht völlig überwunden, nur diejenige Schönheit als wirkliche Schönheit anzuerkennen und gelten zu lassen, welche durch den Menschengeist, durch das künstlerische Schaffen des Menschengeistes vermittelt ist. Inmitten der philosophischen Strebungen und Arbeiten der Gegenwart sind die der Aesthetik zugewandten diejenigen, in welchen der pantheistische Zug jenes philosophischen Absolutismus, der das „System der absoluten Identität" aus sich herausgeboren, am hartnäckigsten seinen Sitz genommen hat. Man begnügt sich nicht dabei, in der Thatsache der Kunstschönheit nur überhaupt das Siegel zu erblicken für die Inwohnung des Göttlichen im Menschengeiste; man meint, diese Thatsache auch für die Voraussetzung eines ausschließlichen, absolutistischen Immanenzbegriffs verwerthen zu dürfen. Dies ist, wie bereits angedeutet, eine Einseitigkeit, welche nicht minder der inneren Entwickelung dieser Wissenschaft zum Nachtheile gereicht, wie der weitergreifenden Einwirkung, welche sie von ihrem besondern Gebiete aus auf Wissenschaft und Geistesbildung im Großen zu üben so die Fähigkeit, als den Beruf hat. Sie kann und sie wird überwunden werden, diese Einseitigkeit, theils durch Wiederanknüpfung an die höhere Allgemeinheit und Abstraction, in welcher Platon das Princip der Aesthetik erfaßt hatte, theils durch eine näher eingehende Orientirung über die Stelle, welche in Kraft jenes ihres Princips die Aesthetik in dem gesammten Cyklus der philosophischen Disciplinen einzunehmen und auszufüllen hat.

Auch bei der Aesthetik kann man finden, daß die Bezeich-

nung „Wissenschaft von der Idee der Schönheit“ eine nicht ganz bequeme ist. Das Wort Schönheit dient zunächst überall nur als Ausdruck für die objective Eigenschaft der Gegenstände des Schauens, in welche das Gemüth sey es des Menschengeistes oder eines höheren Geistes seine productive Thätigkeit hineingelegt hat. In der Bestimmung aber, welche wir hier dieser Wissenschaft anweisen, in der Richtung, welche sie, wenn auch meist nur mit unvollständigem Bewußtseyn, in ihrer neueren philosophischen Entwickelung eingeschlagen hat, auch da, wo sie sich hauptsächlich nur zur Kunstlehre ausprägen wollte, in Beidem liegt nach innerer Nothwendigkeit noch eine umfassendere Aufgabe. Zwar, in die Mitte gestellt, wie sie durch jene ihre Bestimmung es ist, zwischen die zwei Disciplinen, welche die subjective Geistesbethätigung nach der Seite des Denkens und Wissens und nach der Seite des Wollens und Handelns zum Inhalt haben, fällt ihr Schwerpunkt allerdings auf gewisse Weise in das Moment der Gegenständlichkeit des Schauens und des Empfindens, in welche fort und fort, im Großen und Allgemeinen des von dem göttlichen Gemüthe ausgehenden und in das göttliche Gemüth wiedereinmündenden Werdeprocesses aller Dinge nicht minder, wie in dem Mikrokosmos des menschlichen Gemüthes, alle geistige Productivität als solche sich absetzt. Aber auch für das specifische Zeugen und Schaffen des Gemüthes als solchen, für die productive Einbildungskraft, die Phantasie oder Imagination ist solche Vergegenständlichung des von ihr erzeugten Inhalts, ist der objective Gestaltungsproceß als solcher, doch überall nur ein Durchgangspunct von geistiger Bethätigung und Zuständlichkeit zu geistiger Zuständlichkeit und Bethätigung. Das Object als solches, sammt seinen Eigenschaften, deren Inbegriff wir, auch dies schon in einer etwas erweiterten Bedeutung des Wortes, unter dem Namen der Schönheit zusammenfassen, nimmt die productive Thätigkeit des Gemüthes in sich auf, überall nur in der Absicht, um sie, in sich selbst gesammelt und gesteigert eben durch das Eingehen in diesen Gegensatz, in dieses Moment inwohnender Negativität, dem

Gemüthe zurückzugeben*). Diesen von Ewigkeit zu Ewigkeit in allen Regionen des Universums, des innergöttlichen, im Gemüthe der Gottheit als solchem umschlossen bleibenden, und des durch den schöpferischen Willen der Gottheit zu selbstständiger Existenz herausgestellten, und dem entsprechend auch im Menschengeiste vorgehenden Proceß, ihn hat die Wissenschaft der Aesthetik darzustellen. Damit nun gewinnt unter ihren Händen der Begriff der Schönheit eine umgewandelte Bedeutung, analog der Umgestaltung, welche in vorhin bezeichneter Weise mit dem Begriffe der Wahrheit vorgeht, wenn er zum Inhalte einer philosophischen Erkenntnißlehre verarbeitet wird. Der theologische Ausdruck für die Zuständlichkeit des Gefühlslebens, welches wir im Gemüthe der Gottheit voraussetzen, wenn wir der Gottheit eine innerlich productive Thätigkeit zuschreiben, analog der durch Erzeugung einer Welt von Vorstellungen eine Welt der Gefühle vermittelnden Imagination des Menschengeistes, und das Prototyp dieser letzteren, ist: Seligkeit. Ihm entsprechen die im biblischen Wortgebrauche mehr noch, als jener Ausdruck selbst, solennen und charakteristisch bezeichnenden Eigenschaftsnamen: Herrlichkeit und Weisheit (δόξα und σοφία), welche wie recht eigens dazu bestimmt erscheinen, der Art und Weise einen Ausdruck zu geben, wie sich im Gemüthe

*) Von diesem Gedanken eines Processes unablässig wechselnden Eingehens der schaffenden und zeugenden Gemüthsthätigkeit in die Form der Objectivität und Wiederauftauchens derselben aus dieser Form zum subjectiven Leben in sich selbst ist die wissenschaftliche Gliederung meines im Jahre 1830 erschienenen „Systemes der Aesthetik" überall beherrscht. Ich kann es nicht unternehmen, in allen Puncten dieses Jugendwerk annoch vertreten zu wollen, oder es in Abrede zu stellen, wie in alle Wege bedingt seine systematische Gestaltung ist durch den Begriff der dialektischen Methode in seiner specifischen Ausprägung durch die Hegel'sche Philosophie. Aber ich muß dabei beharren, nicht nur, wie schon oben angedeutet, daß das oben bezeichnete methodologische Princip nicht leicht in einer anderen wissenschaftlichen Arbeit eine so vollständig seinem Begriff entsprechende Ausführung erhalten hat, sondern auch, was den specifischen Inhalt der Aesthetik betrifft, daß diese Ausführung dort als Hebel gedient hat für so manche noch über das specielle Gebiet dieser Wissenschaft hinaus belangreiche Ergebnisse, welche von ihren neueren Bearbeitern noch keineswegs vollständig ausgebeutet sind.

der Gottheit und dem entsprechend auch in der von ihr geschaffenen Welt die Seligkeit vermittelt durch einen Proceß unabläßiger innerer Gestaltenbildung, unabläßiger Vergegenständlichung eines aus dem Inneren heraus sich erzeugenden Inhaltes und eben so unabläßiger Wiedereinkehr solches Inhaltes in das schauende, mit den Bildern dieses Schauens sich selbst anfüllende, in ihnen sich selbst genießende Bewußtseyn. Für die Wissenschaft der Aesthetik würde von diesen Eigenschaftsbegriffen an und für sich mit gleichem Rechte die Bezeichnung ihres Inhalts entnommen werden können. Aber in dem Zusammenhange, in welchem die Philosophie unserer Zeit sich ihre Terminologie gebildet hat, dient das Wort „Schönheit," wenn aus seinem wissenschaftlichen Gebrauche die oben bemerkte Einseitigkeit hinweggearbeitet wird, doch in mehr unmittelbar verständlicher Weise, das Verhältniß zu den Ideen der Wahrheit und der Güte auszudrücken, um das es hier vor allem zu thun seyn muß. Schönheit, so als Name gebraucht für den Gesammtinhalt dieser Wissenschaft, wird hier vor allem als inwohnendes Attribut verstanden werden dürfen für das, was die speculative Mystik so prägnant mit dem Namen einer innergöttlichen Natur bezeichnet hat, für die im Inneren des göttlichen Gemüthes vorauszusetzende, in unabläßigem Werdefluß begriffene Gestaltenwelt, in welcher von Ewigkeit her die Urbilder der creatürlichen Welt in stets wechselndem Auf- und Absteigen begriffen sind. Dort in dieser innergöttlichen Welt dürfen wir die erhabene Schönheit, die „Herrlichkeit" der Gebilde, dürfen wir, durch sie vermittelt, die Seligkeit des schauenden Genusses derselben als eine völlig reine, von jedweder Trübung unberührt bleibende Zuständlichkeit voraussetzen. Dagegen hat das Eingehen derselben in den Werdeproceß der creatürlichen Natur alsbald zur Folge ein Ringen, einen harten und schweren Kampf der Kräfte, aus deren Wirken die Gebilde der wirklichen Welt, der äußeren Natur hervorgehen sollen, und mit solchem Kampfe eine Verdunkelung des Lichtglanzes jener Herrlichkeit. Da nun wird der Abglanz derselben, der nichts destoweniger als Naturschönheit an diesen

Gebilden haftet, zu einem Problem, welches alle diejenigen ästhetischen Theorien in eine peinliche Verlegenheit setzt, die, ausgehend von den pantheistischen Voraussetzungen der Identitätsphilosophie, von einem vorcreatürlichen Quell der Schönheit nichts wissen, nach denen also eigentlich nur eine Kunstschönheit, aber keine Naturschönheit existiren dürfte. Wir auf unserem Standpuncte dürfen uns solcher Verlegenheit überhoben achten. Dagegen treten eben für diesen Standpunct, wie für keinen früheren in der geschichtlichen Entwickelung philosophischer Speculation, in ihrem ganzen Vollgewicht die Fragen ins wissenschaftliche Bewußtseyn, welche dieses Problem mit sich bringt, über das Wesen jener im Inneren der gemeinhin so genannten materiellen Natur kämpfenden und arbeitenden Kräfte, welche mit dem Daseyn der körperlichen Gebilde zugleich auch ihre Schönheit an den Tag fördern, — auch sie, in Folge jenes Kampfes, nicht ungemischt mit Eigenschaften entgegengesetzten Charakters, welchen aber die Aesthetik nicht minder, wie den positiven Eigenschaften der Schönheit Rechnung zu tragen hat. Eine wissenschaftliche Philosophie der Natur wird erst auf einem Standpuncte ermöglicht, zu dessen Grundbegriffen und Grundanschauungen die Aesthetik eben so, wie die übrigen streng philosophischen Wissenschaften ihren Beitrag gegeben hat. Sie verhält sich zu diesen Wissenschaften sämmtlich als angewandte Philosophie; entsprechend wie wir dies oben von der Psychologie bemerkt haben.

Während nun solchergestalt schon innerhalb des Bereiches der materiellen Natur die Schönheit als „Idee" auftritt, d. h., in dem oben bezeichneten Sinne, als ein Sollen, als eine Forderung, von dem schöpferischen Willen des Urgeistes an die lebendigen Kräfte oder Potenzen des Weltentwickelungsprocesses gestellt, welchen von vorn herein die Keime eingepflanzt sind, aus denen sich die wirkliche Naturschönheit entwickeln soll: so nimmt bestimmter noch für den menschlichen, für den creatürlichen Geist überhaupt, solche „Idee" die Bedeutung des Ideales an. Die dem creatürlichen Geiste, welcher ohne sie nicht

würde Eben= oder Gegenbild des göttlichen seyn können, von Anbeginn eingepflanzten ästhetischen Kräfte wirken und walten in ihm zuvörderst als ein Naturtrieb der Imagination zur inneren Erzeugung einer Gestaltenwelt, die aber zu ihrem Ziele, zur Bildung und Auswirkung thatsächlicher, lebendiger Schönheit, auf die Dauer nur gelangen kann auf dem Wege der Erhebung des Geistes über die Natur, aus der er herausgeboren ist, und seiner Durchdringung mit den schöpferischen Intentionen und Richtungszielen des Urgeistes, dem die Schönheit als ursprüngliche, unverlierbare Eigenschaft inwohnt. Ohne eine innere Arbeit, ohne einen Streit, einen Kampf der Kräfte geht es auch bei der Verwirklichung des Ideales im Menschengeiste nicht ab. Das Geschäft der Aesthetik ist hier, die Daseyns= und Werdeformen aufzuzeigen, in welchen dieser Kampf zum Siege, zur Ausprägung und Verwirklichung der ästhetischen Ideale im Menschenleben, in der zeugenden und schaffenden Thätigkeit des Menschengeistes führt. Und da nun behauptet die Kunst in ihren verschiedenen Gattungen und Arten, deren organische Gliederung nach dialektischen Principien in den neueren Bearbeitungen dieser Wissenschaft zu einem Hauptinteresse geworden ist, ohne Zweifel eine Stellung, in welche, um der Bedeutung willen, die im gesammten Bereiche der ästhetischen Geistesentwickelung der objectiven Daseynsform als solcher zukommt, ein besonderes Schwergewicht dieser Wissenschaft fällt. Aber auch in diesem unmittelbarer auf die Lebenswirklichkeit des Menschengeistes gerichteten Theile geht die Bestimmung dieser Wissenschaft keineswegs in dem Begriffe einer philosophischen Kunstlehre auf. Durch eine gründlich eingehende Betrachtung der Seelen= und Geisteskräfte, welchen mit der künstlerischen Production zugleich alle Empfänglichkeit des Menschengeistes für Genuß und Beurtheilung des Schönen in Natur und Kunst entstammt, hat die Aesthetik ihren Beitrag zur Psychologie, so wie durch eine eben so eingehende Betrachtung der geschichtlichen Formen, in welchen unter der Aegide religiöser Erfahrung und Gedankenentwickelung erst in Mythologie und Sage, dann in den verschie-

denen Formen der Poesie und Kunst sich die inneren Gebilde der Phantasie des Menschengeistes erheben, ihren Beitrag zur Philosophie der Geschichte einzuliefern.

Die Bedeutsamkeit der Functionen, welche die Aesthetik im Totalzusammenhange des Systemes zufallen, wird erst recht einleuchtend, wenn wir gewahr werden, wie in alle Wege auch für die Ethik ein gediegener, den Forderungen einer Wissenschaft, welche über die höchsten Ziele alles Geisteslebens das letzte Wort zu sprechen hat, entsprechender Inhalt ausdrücklich dadurch bedingt ist, daß vor dem Begriffe desjenigen Guten, welches wir meinen, wenn wir von einer Idee des Guten oder der Güte sprechen, der Güte des Willens, für die wissenschaftliche Erkenntniß als solche der Begriff eines Guten der Empfindung feststeht. Ohne einen solchen nämlich, ohne den Begriff von Wohl und Seligkeit, bleiben alle Vorstellungen von Zielen des Willens nicht nur, sondern von dem Willen selbst, dessen Begriff ohne solche Ziele, ohne eine teleologische Thätigkeit ein Unding ist, völlig inhaltsleer. Von dem Wohle der Empfindung aber, von dem ästhetisch Guten, wird zwar jeder Einsichtige zugeben, daß nur durch Willensthätigkeit dasselbe dauernd für den Geist gewonnen werden kann, für den absoluten Geist nicht minder, wie für den creatürlichen. Aber sein Begriff muß für das Bewußtseyn, und sein erstes, wenn auch für sich haltloses und unverbürgtes Daseyn muß für die Wirklichkeit des Geisteslebens nothwendig vor aller Willensthätigkeit und vor deren begrifflicher Fassung gegeben seyn. Ueber dies alles sollte man jetzt doch endlich einverstanden seyn, nachdem die Erfahrung so vieler Systeme durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch gezeigt hat, in welches Danaidensieb der Gedankenstrom philosophischer Speculation sich hineingießt, wenn er nur abstracte Denkgebilde trägt, solche, die von allem Inhalte des Gefühles oder der Empfindung unberührt geblieben sind. So wenig der nackte Hedonismus für sich genügt, eine Ethik ächter Art zu begründen, so schlechterdings unentbehrlich ist für eine solche Ethik als Ballast und Füllung ihrer Zweckbegriffe ein eudämonistisches Moment. Das hat sogar die Kant'sche

Moralphilosophie in sich erfahren, als sie sich genöthigt fand, das lediglich formale Princip ihres „kategorischen Imperativs," wenn auch nur im abstract logischen Interesse einer „Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst," zu ergänzen durch den Zweckbegriff der „Glückseligkeit." Das Verhältniß solches Zweckbegriffs zu den specifisch ethischen Grundbestimmungen aber hat von allen bisherigen Philosophen wohl noch immer annäherungsweise am richtigsten Aristoteles festgestellt, obwohl auch er freilich nicht dazu gelangt ist, in einer tief genug angelegten und umfassend genug durchgeführten Verarbeitung des so überschwänglich reichen Inhalts der ästhetischen Lebensgebiete, der in seinem Begriffe der *θεωρία* als eigentlichen Elementes der *εὐδαιμονία* nur einen dürftigen Anklang findet, dem Begriffe der letzteren die wissenschaftliche Gestaltung zu geben, deren er bedarf, wenn aus ihm für die Wissenschaft der Ethik die Früchte der Erkenntniß abfallen sollen, welche von einer ächten Wissenschaft der Aesthetik die letztere zu erwarten hat. — Selbstverständlich können wir auch hier nur eine Aesthetik meinen, welche die eigensinnige Beschränkung des bisherigen Gesichtskreises dieser Wissenschaft auf die Theorie des Kunstbegriffs aufgiebt, welche vielmehr, ausgehend von dem Begriffe der Seligkeit, der Herrlichkeit des Urgeistes, durch alle Lebensformen der Wirklichkeit diesem Begriffe und seinen Gegensätzen gerecht wird, und den Begriff einer universellen Verwirklichung desselben in diesen sämmtlichen Lebensformen sich zum Ziele setzt, keineswegs nur in jener einseitig objectiven Form, welcher durch die Kunst als solche vertreten ist.

Um die Anerkennung also dieses wechselseitigen Verhältnisses der ästhetischen und der ethischen Kräfte des Menschengeistes und des Geistes überhaupt handelt es sich uns hier vor allem, um das Bedingtseyn der ethischen durch die ästhetischen schon ihrem einfachen Daseyn nach. Denn was wäre ein Wille, der nicht ein Gutes wollen könnte, welches als Gutes bereits durch eine dafür empfängliche Kraft, die an und für sich noch nicht Wille ist, empfunden wird? Eben so aber gilt es, auch

umgekehrt die Abhängigkeit der ästhetischen Kräfte in Ansehung der Erfolge ihrer Thätigkeit von den ethischen wissenschaftlich anzuerkennen. Erst wenn die eine wie die andere Seite dieses Verhältnisses im Allgemeinen anerkannt ist, erst dann ist der Boden gewonnen für eine nähere wissenschaftliche Begründung der ethischen Principien. Es findet zum Behufe solcher Begründung zuvörderst ein nothwendiger Rückgang statt zum Begriffe der Vernunft und des in der Vernunft enthaltenen Wahrheitsbewußtseyns. Der Begriff des Willens ergiebt sich nur aus Ineinssetzung dieser seiner doppelten Voraussetzung: der denkenden und wissenden Vernunft, und des zeugenden, im Zeugen schauenden und fühlenden Gemüthes. Nicht als wäre nicht auch für die Lebensthätigkeit des Gemüthes schon die Vernunft das Element, worin solche Thätigkeit allein hervortreten und verlaufen kann. Aber das Verhältniß dieser zwei geistigen Grundkräfte gestaltet sich zu einem wesentlich anderen, ja es entsteht der Begriff einer von jenen beiden, Vernunft und Gemüth, unterschiedenen, über sie beide übergreifenden Grundkraft, wenn die denkende und wissende Vernunft gesetzt wird, oder vielmehr wenn sie sich selber setzt als das im Elemente der productiven Gemüthsthätigkeit Bestimmende, Waltende und Herrschende. Die inneren Erzeugnisse des Gemüthslebens, die Bilder der Vorstellung und die Gefühle, die, so lange sie zwar als entstehend gedacht werden im Elemente eines Vernunftbewußtseyns, aber nicht von diesem Bewußtseyn ergriffen und angeeignet als sein gegenständlicher Inhalt, sondern nur als flüssige und flüchtige, im Entstehen verschwindende, wir können sagen, indem wir den Ausdruck entnehmen von einem psychologischen Phänomen, welches eben in dieser Flüssigkeit und Flüchtigkeit des nackten Gemüthslebens nur als solchen seinen Grund hat, als Traumbilder und Traumempfindungen, sie gewinnen eben durch den Act solcher Ergreifung, solcher Aneignung, durch die Ueberkleidung mit Vernunftbegriffen, einen wesenhaften, dauernden Bestand im Leben des Geistes. Letzteres allerdings zunächst nur als reale Möglichkeiten, als ein Aufgehobenes im Gedächtnisse,

als Gegenstand der Erinnerung. Aber dies eben, daß sie hiezu werden, ist der Weg zu einer derartigen Gestaltung des Geisteslebens, mit deren Begriffe uns, oder vielmehr dem Geiste selbst, erst die im wahren und vollen Wortsinne so zu nennende Sphäre der Freiheit aufgeschlossen wird.

Wir brauchen wohl kaum erst noch ausdrücklich daran zu erinnern, wie auch im Vorhergehenden überall als wesentliches, nothwendig in jeder wissenschaftlichen Betrachtung vorauszusetzendes Daseynselement für alles Leben des Geistes, ein Begriff eingeführt ward, welcher im weiteren Sinne seinerseits schon mit dem Namen der Freiheit bezeichnet werden kann, und auch wirklich in wissenschaftlicher Lehre so bezeichnet worden ist, da wo er, was mit voller, unzweideutiger Klarheit freilich bisher kaum irgendwo geschehen ist, in ihre Gedankenzusammenhänge Eingang gefunden hat. Es hat nämlich diese Freiheit mit der Freiheit im engeren Sinne ein Hauptmerkmal gemein: die Möglichkeit des Nichtseyns oder Andersseyns, des Nichtgeschehens oder Andersgeschehens. An solcher Möglichkeit hängt ohne Ausnahme alles geistige Daseyn und Geschehen, und mithin alles wirkliche Daseyn und Geschehen überhaupt. Nur das aller Wirklichkeit Vorangehende oder Zuvorkommende, das schlechthin Denknothwendige schließt von vorn herein jede Möglichkeit des Nichtseyns oder des Andersseyns von sich aus, eben weil es selbst die reine, die absolute Möglichkeit ist. Freiheit in jenem weiteren Sinne, Spontaneität, ist also allgemeines Attribut des wirklichen Daseyns überhaupt in seinem Ursprunge, in der ersten und in allen nachfolgenden Thaten seiner Selbstsetzung oder Selbstbejahung. Wobei jedoch selbstverständlich bleibt, daß eben sie, diese Selbstsetzung oder Selbstbejahung, unmittelbar durch sich selbst in die Verneinung, in die Ausschließung des Nichtseyns und des Andersseyns, also in die Setzung eines Nothwendigen, übergehen kann; daß sie sogar darein übergehen muß, sofern sie nicht selbst wiederum in das Nicht- oder Andersseyn, aus dem sie hervorgegangen ist, zurückgeht. Nur auf Grund dieser Spontaneität des Denkens

und des inneren Bildens gewinnt dann der Begriff der Freiheit im engeren und eigentlichen Verstande, der ethischen oder Willensfreiheit, seinen richtigen Sinn.

Die Schwierigkeiten, welche die philosophische Speculation bisher noch immer gefunden hat, über den Begriff der Willensfreiheit zu einer gründlichen Einsicht zu gelangen, ja auch nur seine Möglichkeit festzustellen: sie beruhen durchgehends oder so gut wie durchgehends darauf, daß man es unterlassen hat, über jenes unentbehrliche Mittelglied zwischen ihm und dem Begriffe der Nothwendigkeit, über die Spontaneität des Denkens, des inneren Bildens und Fühlens sich zu verständigen. Mit Recht betrachtete man als wesentliches Merkmal der ethischen Freiheit zugleich mit der thatsächlichen Möglichkeit des Anderen auch das Bewußtseyn solcher Möglichkeit, das Bewußtseyn, wodurch das Ergreifen einer bestimmten Möglichkeit, ihre innerliche oder äußerliche Verwirklichung, zu einem Wahlacte wird. Jeder Freiheitsact, so setzte man mit Recht voraus, ist ein selbstbewußter Entscheidungsact zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Wollens und des Handelns. Zugleich indeß drängte sich die Einsicht auf, wie die Entscheidung doch nicht als eine grundlose gedacht werden dürfe. Soll nicht die sittliche Werthbestimmung, die man an den Begriff freien Wollens und Handelns zu knüpfen nicht umhin kann, unwiederbringlich verloren gehen, so muß sie, dies ward man alsbald gewahr, als bestimmt gedacht werden durch einen Begriff des Guten, welcher an dem Gegenstande der freien Wahl, an dem eingeschlagenen Wege des Wollens und Handelns haftet. So aber drohte die Gefahr, den Begriff der Freiheit in demselben Augenblicke, da man ihn zu ergreifen meinte, sogleich wieder unter den Händen entschwinden zu sehen. Denn wie will man es verhindern, daß nicht eben jener Begriff des Guten, der die Entscheidung bestimmt, als eine zwingende Macht für das Bewußtseyn erscheint, die Vorstellung einer beihergehenden Möglichkeit des Anderen aber als lediglich eine Täuschung? Aus diesem Dilemma wird man sich vergebens bemühen, einen andern Ausweg zu finden,

als allein nur denjenigen, der in unseren Prämissen gegeben ist. Das Gute, welches, als Motiv zugleich und Material der Willensentscheidung, allerdings aller freien Willensthätigkeit vorauszusetzen ist, das Gute, welches, nach Leibnitz's richtigem, obgleich durch die eigene Philosophie dieses Denkers nicht hinreichend gerechtfertigtem Ausdrucke, den Willen *inclinirt*, ohne ihn zu *necessitiren* *): dieses Gute ist eben *als* solches nur erst das Gute der Empfindung, das *ästhetisch* Gute. Zum *ethisch* Guten wird es eben nur erst durch den Willen, wird es dadurch, daß im Willen das Bewußtseyn sein Wesen ablöst von der Besonderheit des empfindenden Subjectes, und daß dieselbe spontane Kraft des innerlich productiven Genusses, die ihm in der Empfindung ein zunächst nur in die Schranken der empfindenden Subjectivität eingeschlossenes Daseyn gab, ihm ein allgemeines, gegenständliches Daseyn giebt, ein Daseyn für eine Unendlichkeit möglicher Subjecte. Hierin also, in dem Acte solcher Verallgemeinerung und Vergegenständlichung, bedingt wie er es ist durch Bewußtseyn und Vernunft, haben wir die Genesis des Willens, haben wir die einzig mögliche Lösung des Problems zu suchen, wie der Wille zugleich frei, und durch ein zuvorgegebenes Gute bestimmt seyn kann.

Vor der Paradoxie des aus dieser Betrachtung hervorgehenden Resultates: daß nämlich der Begriff des Willens in seinem Ursprunge mit dem Begriffe des Guten unablöslich verwachsen ist, daß von vorn herein ein anderer Wille nicht gedacht werden kann, als nur ein Wille des Guten, ein guter Wille, — vor dieser Paradoxie werden, es ist nicht zu zweifeln, Manche zurückschrecken. Es mag vorläufig genügen, diese an den alten Spruch zu erinnern: nihil voluntas appetit, nisi sub ratione boni, so wie auch daran, daß ja eine ganz entsprechend nothwendige Verbindung statt findet zwischen dem Begriffe der Vernunft und dem der Wahrheit, zwischen dem Begriffe des

*) Auf eben diesen Unterschied kommt der Platonische Gegensatz von γεωμετρικὴ und ἐρωτικὴ ἀνάγκη hinaus (De rep. V, p. 458.)

Lebenstriebes, aus dessen Thätigkeit die Empfindung hervorgeht, und dem des Wohles oder der Lust, ohne daß damit doch vom Leben des Geistes, wenigstens des creatürlichen, die Unwahrheit und das Wehe, die Unlust, ausgeschlossen würde. Wie dem entsprechend für den Menschengeist und überhaupt für den creatürlichen Geist der Begriff des Willens und der Willensfreiheit allerdings auch die Möglichkeit des Bösen mit sich führt, das wird alsbald aus dem Nachfolgenden erhellen. Den Urgeist aber, den göttlichen Geist betreffend, so kann höchstens nur das Formale jenes begrifflichen Zusammenhanges parador erscheinen; über das Sachliche, daß der Wille Gottes von vornherein als guter, als gerichtet auf das Gute zu denken ist, sind Alle einig. Aber allerdings: in dem von uns gewonnenen Ergebnisse ist noch ein Mehreres enthalten, nämlich daß der Wille des Urgeistes von vorn herein nicht anders, denn als Wille zur Weltschöpfung gedacht werden kann, und daß, weiter noch, dieser Wille einer und derselbe ist mit dem wirklichen Anfange der Weltschöpfung, einer und derselbe mit jener That göttlicher Selbstentäußerung, wodurch der Urgeist sich nicht die einsame Seligkeit seines Subjects, seines persönlichen Selbst, sondern die Seligkeit einer Welt ebenbildlicher Creaturen zum Zwecke seines Wollens und Handelns setzt. — Nicht die einsame Seligkeit seines persönlichen Selbst, sagte ich. Der Urgeist wird aber zum Selbst, zur Persönlichkeit im eigentlichen Wortsinne eben erst durch diese Urthat der Selbstsetzung als Wille, welche zugleich eine Urthat der Selbstentäußerung ist; beide, Selbstsetzung und Selbstentäußerung, sind in dieser Urthat Eines. Und eben so ist durch die Verneinung, die in diesem Begriffe der Selbstentäußerung enthalten ist, nicht ausgeschlossen, daß nicht die eigene Seligkeit des Urgeistes, eben als persönliche, was sie nur durch diese Urthat wird, sich vollzieht und vollendet, sich nur vollziehen und vollenden kann eben durch diesen Willen zur Verwirklichung alles Möglichen, was in der Urmöglichkeit der göttlichen Vernunft enthalten ist; zur Erfüllung dieses möglichen Daseyns mit der Qualität, welche allein Zweck

jenes Urwollens seyn kann, mit der Qualität des Wohles oder der Seligkeit. Ist aber dieser Wille zur Verwirklichung der Welt und zur Verwirklichung des Guten in der Welt einmal vorhanden: was könnte dann von Seiten des Urgeistes, dessen Wesenheit, wie gesagt, eben durch diese Urthat der Entstehung eines schöpferischen Willens sich zur Persönlichkeit abschließt, noch fehlen zur Wirklichkeit dessen, was der Wille eben verwirklichen will? — Wenn dennoch auch in dem Begriffe dieser schöpferischen Urwillensthat ein Unterschied anzunehmen ist zwischen ihr selbst und ihrer Vollziehung durch die Weltwirklichkeit; wenn die Erfahrung dieser Weltwirklichkeit uns überzeugt, daß auch jetzt das Gute, dessen Verwirklichung der göttliche Urwille beschlossen hat, nur dem geringsten Theile nach schon verwirklicht ist, ja wenn eine weitere Erwägung uns, in Uebereinstimmung mit früheren philosophischen Lehren, die aber nur in unzureichender Weise solche Annahme zu begründen wußten, die Annahme abgewinnt, daß das Gute nie vollständig und abschließend, nur annähernd in einem unendlichen Progresse verwirklicht werden kann: so werden wir die Gründe hievon nicht in den freien Inhaltbestimmungen des persönlichen Urwillens als solchen, deren Inbegriff einer und derselbe mit dem Begriffe der reinen oder absoluten Güte ist, zu suchen haben, sondern in den durch metaphysische Denknothwendigkeit gegebenen Daseynsbedingungen der creatürlichen Welt, und des Guten in der creatürlichen Welt. Ausdrücklich sie aber, diese Daseynsbedingungen fassen sich zusammen in demselben Begriffe der Freiheit, von welchem wir gesehen haben, wie er die metaphysische Grundlage bildet auch für den Begriff des Urwillens als solchen, des göttlichen Willens.

In der Freiheit des göttlichen Urwillens ist als Grundbedingung und Grundvoraussetzung und zugleich, wie gezeigt, als thatsächlicher Anfang aller frei schöpferischen Willensthätigkeit von vorn herein die absolute Spontaneität jener Urthat inbegriffen, durch welche Gott überhaupt ist, und, auf Grund einer eben so spontanen Vernunft- und Gemüthsthätigkeit, selbst-

bewußter, persönlicher Wille ist. Dem entsprechend fordert es die Folgerichtigkeit philosophischer Begriffsbildung, in den Begriff creatürlicher Freiheit, den man allgemein und mit Recht, obwohl nicht immer mit hinreichend abgeklärtem Verständnisse seiner wahren Tragweite, als unumgängliche Grundvoraussetzung der Ethik zu betrachten pflegt, von vorn herein jene in ihren Anfängen unbewußte, zum Bewußtseyn ihrer selbst nur schrittweise aufstrebende Spontaneität der creatürlichen Werdethaten einzuschließen, ohne welche, wie schon oben angedeutet, der Begriff einer Schöpfung wissenschaftlich undenkbar ist. Die Schöpfungsthat selbst, als göttliche That, besteht, wenn man will, von vorn herein in nichts anderem als in der Freigebung solcher Spontaneität, gegenüber der Einheit des schöpferischen Willens. Der schöpferische Wille ist, was er ist, wie gesagt, Wille zugleich des Daseyns seiner selbst und der Entäußerung seiner selbst. Er ist der perennirende Actus eines ausschließlich nur auf das Gute, das heißt auf die Verwirklichung persönlicher Creaturen und auf ihre Beseligung gerichteten Wollens, und ist zugleich die Potenz, die reale Möglichkeit eines zweiten Wollens, welches den alleinigen und beharrenden Zweck jenes ersten Wollens erst zur Ausführung bringt. — Der Verfasser gegenwärtiger Abhandlung hat es gewagt, diese Potenz, diese reale Möglichkeit eines zweiten, creatürlichen Willens, in welcher nothwendig auch die Ansätze zu allen denjenigen Daseynsbestimmungen inbegriffen sind, durch welche das Daseyn solches Willens bedingt wird, als die Materie der Weltschöpfung zu bezeichnen. Wer sich hinreichend orientirt hat über die metaphysischen Bedingungen oder Möglichkeitsbestimmungen des Werdens und Daseyns einer Welt, eines creatürlichen Universums, hinreichend orientirt insonderheit auch über die Bedeutung des Raumbegriffs als nothwendiger, schon in der Wesenheit des Urgeistes inbegriffener Daseynsbedingung jedes möglichen Weltinhaltes: der wird das Recht zu solcher Bezeichnung nicht bestreiten. Er wird vielmehr darin den gesunden Sinn der von Schelling mit genialem Vorblick ausgefundenen, von Schopen-

hauer mit frazzenhafter Verzerrung zum System ausgesponnenen Wahrheit wiedererkennen: daß der innerste Wesenskern aller Dinge, der Körper nicht minder wie der Geister, nichts anderes als Wille ist. — Es ist hier nicht der Ort, auf die Rechtfertigung dieser Lehre näher einzugehen. Nur darauf kam es an, zur Begründung der ethischen Principien die Thatsache festzustellen, daß die Wurzeln der sittlichen Freiheit bis in die ersten Anfänge des creatürlichen Daseyns zurückreichen; daß kein solches Daseyn denkbar ist ohne eine entsprechende Spontaneität der Werdethaten, wie jene, auf welcher das eigene Daseyn des Urgeistes beruht, und daß anderseits doch eben diese Spontaneität bedingt ist durch eine schöpferische Willensthat des Urgeistes, die auch unmittelbar sich zu einem Daseyn, allerdings aber einem lediglich potentialen, niederschlägt. Wie die Ideen des Wahren und des Schönen, so steht in diesem Sinne auch die Idee des Guten als ein Sollen, als Forderung, nicht blos dem persönlichen Menschengeiste, sondern der Gesammtheit des creatürlichen Universums gegenüber. Sie wird vollzogen nur durch eine Entwickelung, welche, hindurchgehend durch alle Stufen des creatürlichen Daseyns, in das selbstbewußte Wollen und Handeln der persönlichen Creatur eben nur ausmündet. — Die philosophische Wissenschaft der Ethik muß dieser Universalität des Verwirklichungsprocesses ihrer Principien in alle Wege Rechnung tragen. Sie muß, von dem Begriffe des göttlichen Willens ausgehend, welcher an und für sich ein Wille des Guten ist, die Genesis des creatürlichen Willens durch alle Stadien des Schöpfungsprocesses verfolgen, sie muß innerhalb einer jeden die Möglichkeit auch einer abnormen Entwickelung aufzeigen, deren Folgen zu überwinden dann durch die göttliche Vorsehung, die das Ziel unverrückt vor Augen hält, zur Aufgabe gemacht wird für die weiter vorschreitende Entwickelung. Nur auf diesem Wege wird Stufe für Stufe auch die Erklärung der Möglichkeit eines bösen, das heißt eines dem göttlichen Willen widerstrebenden Willens vorbereitet. Es erhellt aus unserer obigen Darlegung, wie ein solcher Wille als ein unfreier, in der

nach innerer Nothwendigkeit sich selbst verzehrenden Subjectivität des Strebens nach Lust befangen bleibender, und also, sofern Freiheit, das heißt Objectivität der zwecksetzenden Thätigkeit, das Wesen des Willens ist, als ein unvollkommener, verkrüppelter Wille betrachtet werden muß. Aber auch er beruht, eben so wie ihm gegenüber der Wille des Guten, auf der Voraussetzung der Willensfreiheit als thatsächlicher, objectiver Wahrheit, welche in der subjectiven Besonderheit des Bösen nur eben nicht zu dem von dem göttlichen Schöpferwillen aller Creatur gesetzten Endziele ihrer Verwirklichung gelangt.

Wir haben gezeigt, wie im Begriffe des Willens, des Urwillens oder göttlichen Willens, gleich von vorn herein die Beziehung auf einen zweiten Willen liegt, und wie eben durch solche Beziehung die Idee des Guten, das Princip der Ethik bedingt ist. Durch diese Voraussetzung motivirt sich näher der wissenschaftliche Gestaltungsweg, welchen die philosophische Ethik von jeher eingeschlagen hat in allen denjenigen Systemen, welche das Problem dieser Wissenschaft in einen lebendigen Zusammenhang setzen mit den allgemeinen Problemen der Philosophie. Es kann als ein glücklicher Griff der Namengebung betrachtet werden, wenn für diese Gestaltung Schleiermacher den Ausdruck Güterlehre eingeführt hat. Der Begriff des Guten gewinnt in diesem Ausdrucke die Bedeutung, welche er nach unsern obigen Voraussetzungen gewinnen muß: die Bedeutung einer lebendigen Substantialität der Willensnatur, welche eine Vielheit persönlicher Willen, eine wechselseitige Verschränkung ihres Wollens durch das gemeinsame Endziel, die Beseligung aller durch eine die Fülle aller geistigen Lebensmomente in sich schließende Thätigkeit aller auf alle, in sich schließt. Dieser Gestalt als „Güterlehre" gegenüber können die Gestalten, in welchen die Ethik sonst aufgetreten ist, als Tugendlehre*) und als Pflich-

*) Unter den Begriff einer „Tugendlehre" werden wir wohl auch die Herbart'sche Ethik, obgleich ihr Urheber sich dagegen sträubt, subsumiren dürfen. Denn die „praktischen Ideen" Herbart's sind ja doch ihrem sachlichen Inhalt nach nichts anderes, als abgezogene Begriffe von Tugenden.

tenlehre, nur eine untergeordnete, abgeleitete Bedeutung für sich in Anspruch nehmen. Von der Ethik als Güterlehre aber ist es ohne Weiteres klar, wie sie, um ihrer Bestimmung im Systeme der Philosophie zu entsprechen, sich kein geringeres Ziel wird setzen dürfen, als den Begriff einer allumfassenden Lebensgemeinschaft der Geister im Lebenselemente des göttlichen Geistes. Alle Formen und Gestaltungen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Gegenstand philosophischer Betrachtung nur, wiefern sie in dem Begriffe dieser höchsten Lebensgemeinschaft, welcher eben die Idee des Guten selbst ist, wurzeln und wiefern durch sie der Eintritt ihrer persönlichen Glieder in das Band jener zugleich tiefsten und umfassendsten Gemeinschaft vermittelt wird. Aus diesem Gesichtspuncte ist die eigenthümliche Stellung der Aufgaben für die philosophische Ethik zu beurtheilen: die so bestimmt für diese Wissenschaft sich herausstellende Schwierigkeit, direct in der Gestalt aufzutreten, welche durch ihr ideales Princip für sie gefordert ist, und die Nothwendigkeit, sich anderen Gestalten anzubequemen, in welchen ihr eigentlicher und wesentlicher Gehalt nur indirect zum wissenschaftlichen Ausdruck kommt. Eben die Transscendenz dieses idealen Princips gegenüber der Wirklichkeit des Menschenlebens ist es, was in den philosophischen Bearbeitungen der Ethik von jeher so vielfach zu den dem objectiven Gehalte ihres Princips eigentlich inadäquaten, aber dennoch, in Folge dieses Verhältnisses, nicht wohl zu entbehrenden Gestalten einer Bearbeitung aus dem Gesichtspuncte der Subjectivität, einer Tugend- und Pflichtenlehre, hat greifen lassen. Das Inadäquate dieser Behandlungsweise war schon dem Alterthum, war dem Aristoteles, der mit so anerkennenswerther Meisterschaft die Ethik als Tugendlehre ausführte, nicht unbewußt. In dem Begriffe einer Staatslehre, einer Politik glaubten sie die Gestalt gefunden zu haben, in welche die Tugendlehre einmünden muß, um zu den gegenständlichen Wahrheiten ihrer Principien zu gelangen, und es ist bekannt, wie auch in jüngster Zeit die Hegel'sche Philosophie es versucht hat, zu dieser Gestalt zurückzulenken. Aber daß der Begriff

des Staates, auch wenn er in der reichhaltigen Intensivität der hellenischen Polis gefaßt wird, seinem inneren Gehalte nach so wenig, wie seinem äußeren Umfange nach sich decken kann mit dem Begriffe jenes „höchsten Gutes," welches, wenn auch aus annoch nebelhafter Ferne, dem Blicke auch der griechischen Weisen sich mehr nur zu ahnen, als zu schauen gab, mit dem Begriffe einer universalen Willens- und Lebensgemeinschaft des Geisterreiches: das lag doch allzu sehr am Tage, als daß der Wissenschaft das Suchen und Streben nach einer Gestaltung unmittelbar aus dem Lebensmittelpuncte jenes höheren Princips hätte erspart bleiben können. Der Gedanke einer höchsten und universalen sittlichen Gemeinschaft der Geisterwelt, er ist zuerst durch das Christenthum in die volle Klarheit des menschlichen Bewußtseyns eingetreten; nicht, wie er hier von uns in Betrachtung gezogen wird, als Problem philosophischer Speculation, sondern als Inhalt und Gegenstand der höchsten Glaubensanschauung, unter dem von Christus selbst eingeführten Namen des Himmelreiches, des Gottesreiches. Mit ihm aber war auch der philosophischen Speculation erst ihr höchstes Object gegeben. Es konnte gar nicht anders kommen, als daß die Speculation sich seiner bemächtigte, daß sie ihre Erkenntnißarbeit auf ihn richtete und die bisher gewonnenen Ergebnisse solcher Arbeit mit ihm zu durchdringen suchte. Von der überwältigenden Macht, welche dieser Gedanke über sie übte, giebt der Umstand Zeugniß, daß das ganze Mittelalter hindurch die Philosophie nahezu in Theologie aufzugehen schien. Man hat Unrecht, dies einem Nachlassen, einer Erschlaffung der philosophischen Thätigkeit zuzuschreiben. Litt auch die Philosophie eine Zeitlang mit unter dem allgemeinen Ruin aller überlieferten Bildungselemente, welchen die gewaltigen Entwickelungswehen einer neu angebrochenen Aera des Menschheitslebens mit sich brachten: so hat sie sich doch früher, als manche andere Zweige geistiger Arbeit und Production, wieder aufgerafft. Sie hat, unter der Aegide der christlichen Kirche und ihrer Glaubenslehre, noch in den Jahrhunderten des Mittelal-

ters eine wahrhaft staunenswerthe Kraftanstrengung entfaltet, deren Früchte für ihre nachfolgende Entwickelung nicht verloren sind, auch wenn sie dieselbe, um in freier Weise den Einklang mit dem religiösen Bewußtseyns herzustellen, der ihr damals von der Uebermacht des letzteren so zu sagen abgedrungen war, noch einmal von vorn beginnen mußte. Solcher freie Einklang wird sich recht eigentlich dadurch zu besiegeln haben, daß die Philosophie den gesammten Inhalt, welcher ihr durch die große weltgeschichtliche Offenbarungsthatsache des Christenthums neu zugewachsen ist, in die ihr eigenthümlich zugehörige Form der Ethik, der ethischen Güterlehre hineinarbeitet, nachdem sie zuvor ihre übrigen Erkenntnißgebiete mit den wissenschaftlich unentbehrlichen Voraussetzungen solches Inhaltes und zugleich damit alles anderen durch die wissenschaftliche Forschung der Neuzeit neu gewonnenen Erfahrungsinhaltes vollständig durchdrungen hat. — Diese Form hat bereits den speculativen Theologen des Mittelalters vorgeschwebt, wenn sie in der Theologie eine wesentlich praktische Wissenschaft erblickten. Ohne Zweifel liegt in der Form einer aus unmittelbarer Gottesoffenbarung sich ableitenden, durch die Autorität einer kirchlichen Gemeinschaft satzungsmäßig beglaubigten Lehre ein Mißverhältniß zur reinen Form der Wissenschaft; und wenn überdies an diese Lehrform sich, wie in der bisherigen Kirche noch allgemein, die Befangenheit in einem satzungsmäßig überlieferten Buchstaben knüpft, so erstreckt sich solches Mißverhältniß dann unvermeidlich auch auf den sachlichen Bestand des Inhalts. Wird jedoch, wie der Geist des im Protestantismus zur Reinheit seines Grundgedankens zurückgeführten Christenthums es verlangt, aller Buchstabendienst abgethan, wird der Begriff göttlicher Offenbarung auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, als Erfahrung der ethischen Selbstbethätigung des Gottesreichs im Leben des Menschengeschlechts, und wird der Begriff der christlichen Kirche, wie er seiner wahren Bestimmung nach dies ist, so auch von der Theologie der Kirche ausdrücklich gefaßt als der Begriff eben dieser Selbstbethätigung, dieser Selbstdarstel-

lung des Gottesreichs in einer sittlichen Gemeinschaft, die nichts Menschliches von sich ausschließt, sofern es nicht, durch widerstrebende Willensthätigkeit, sich selbst ausschließt: so steht dann einer thatsächlichen Ausgleichung des Inhalts der kirchlichen Theologie mit dem Inhalte der Philosophie und namentlich mit dem Inhalte philosophischer Ethik nichts entgegen. Die christliche Kirche war von ihren ersten geschichtlichen Anfängen an zum Behufe der wissenschaftlichen Herausarbeitung ihrer Glaubenslehre an die philosophische Speculation gewiesen. Ihre Haupt- und Grunddogmen sind nachweislich Erzeugnisse dieser Speculation in ihrer Anwendung auf den erfahrungsmäßig gegebenen Offenbarungsinhalt; — nur zu oft freilich einer erzwungenen und erkünstelten Anwendung auf die im Buchstaben erstarrte und ertödtete Vorstellung solches Inhaltes. Um so mehr sollte es sich ja wohl von selbst verstehen, daß auch die nachfolgende Entwickelung der Philosophie, die unter der eigenen Aegide des Christenthums weltgeschichtlich ausgewirkte, nicht darf für die Glaubenslehre des letzteren verloren bleiben. Es bleibt dieser Lehre unbenommen, zu ihrem Gebrauche dasjenige auszusondern, was sie von den Ergebnissen und von dem wissenschaftlichen Beweisverfahren der Philosophie zum Behufe ihrer Selbstvollendung bedarf. Wiederum aber wird es auch der Philosophie unbenommen bleiben müssen, aus den Thatsachen der religiösen Erfahrung des Menschengeschlechts eine Disciplin der Religionsphilosophie zusammenzustellen, welche sich zu den streng philosophischen Wissenschaften ähnlich verhält, wie jene anderen mehrfach von uns erwähnten Disciplinen angewandter Philosophie, deren Aufgabe es ist, in weiterem oder engerem Umfange den Inhalt der Ethik unter den Gesichtspunkten historischer aber philosophisch durchdrungener Empirie zur Darstellung zu bringen. Eine Religionsphilosophie in diesem Sinne, dem Zusammenhange der Ethik einverleibt, wird in Gemäßheit der Stellung dieser Wissenschaft zu ihrem Inhalte dazu dienen, die Lücken auszufüllen, welche die Ethik nothgedrungen lassen muß in Bezug auf die außerirdische Verwirk-

lichung jener sittlichen Gemeinschaft der Geisterwelt, welche wir als ihr höchstes und eigentliches Object bezeichnet haben. Denn solche Verwirklichung betreffend, so ist der menschliche Verstand darauf angewiesen, in Ermanglung einer unmittelbaren Anschauung und Wahrnehmung, sie in dem Reflexe zu erkennen, welchen sie durch die sittlichen und ästhetischen Phänomene der Religion in der Mannichfaltigkeit ihrer historischen Gestalten, hauptsächlich aber in der höchsten und reinsten dieser Gestaltungen, in dem Christenthum, in die Lebenssphäre des menschlichen Bewußtseyns wirft.

Wesentlich ein anderes ist in der zuletzt gedachten Beziehung das Verhältniß anderer Theile des inhaltlichen Gebietes der Ethik, aus welchen man, wie mit der Religionsphilosophie, auch ihrerseits gewohnt ist, den Begriff einer besonderen wissenschaftlichen Disciplin, oder mehrerer solcher Disciplinen hervorzubilden, so wenig es auch, wie vorhin erwähnt, in alter und in neuer Zeit an Mahnungen gefehlt hat, gerade in sie vielmehr den Sitz der eigentlichen Grund- und Kerngestalt dieser Wissenschaft zu verlegen. Daß die socialen und politischen Wissenschaften, bei der empirischen Natur ihres Inhalts, doch nur durch ein philosophisches Erkenntnißprincip zur Wissenschaft gestaltet werden können, und daß solches Erkenntnißprincip von der Natur des Ethischen ist: das wird, wenn nicht von Allen, doch von sehr Vielen zugestanden. Auch ist, wie schon gesagt, die Ansicht keineswegs unerhört, daß der Begriff der sittlichen Güter, von welchen die Ethik zu handeln hat, sich in dem Inhalte dieser Wissenschaften erschöpft, und daß mithin nur innerhalb des eigenen Gebietes derselben die Aussicht vorhanden ist, eine principielle Gestaltung für sie zu gewinnen. Was dieser Meinung entgegensteht, ist schon bemerkt worden. Wir können hinzufügen, daß, wie parador von den jetzt herrschenden Gesichtspuncten solcher Gedanke auch erscheinen mag, doch der Gedanke, sie unter theologische Principien zu stellen, nicht etwa erst eine Erfindung moderner Parteitendenzen ist, sondern vorlängst seine Ausführung und Bethätigung ge-

funden hat; in der Wissenschaft des Mittelalters nämlich, welche den Inhalt dieser Disciplinen, wie allerdings mehr oder weniger allen Erkenntnißinhalt, in oft sehr weit ausgesponnener, wenn auch freilich nicht den wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart entsprechender Weise der Theologie einzuverleiben, in ihren großen, dieser letzteren Wissenschaft gewidmeten Hauptwerken auf das Emsigste beflissen war. Hiemit nun in einem dem Sinne jener Zeit auch nur annäherungsweise entsprechenden Sinne Ernst zu machen, davon kann für uns natürlich nicht mehr die Rede seyn. Um so dringender aber wird auch in unserer Zeit von allen denjenigen, deren Sinn für die höchsten Aufgaben der Philosophie nicht verschlossen ist, das Bedürfniß einer, nicht in einem irgendwie unfreien Sinne dogmatischen oder dogmengläubigen, wohl aber von dem ächten Gehalte der religiösen Anschauungen des Christenthums durchdrungenen ethischen Begründung der Rechts- und Staatswissenschaft, und der socialwissenschaftlichen Lehren überhaupt, empfunden. Die in neuerer Zeit mehrfach hervorgetretenen Versuche einer Bearbeitung der Ethik als zugleich social-politischer und religiöser Güterlehre haben eine unstreitige Berechtigung; wie jedoch eben so auch anderseits, der Theologie und Religionsphilosophie gegenüber, die Behandlung jener wissenschaftlichen Lehren als besonderer, empirisch abgegränzter und somit als angewandte Philosophie zu bezeichnender Disciplinen eine solche behält.

Als eine Disciplin angewandter Philosophie in dem mehrfach von uns angedeuteten Sinne nämlich werden wir keinen Anstand nehmen dürfen, auch die Rechtsphilosophie zu bezeichnen, sofern dieselbe nicht als integrirender Theil der Ethik, sondern, wie es in der philosophischen Literatur der Neuzeit üblich geworden, als besondere Wissenschaft behandelt wird. Auch sie fällt — das leuchtet selbst aus den Versuchen einer abstract aprioristischen Begründung hervor, an welchen die Kantisch-Fichte'sche Periode so reich war, — wesentlich unter den Gesichtspunct der Güterlehre. Der Rechtsbegriff hat von vorn herein keine andere philosophische Bedeutung, als nur die einer allgemeinen

Bedingung, unter welcher das sittliche Gut einer menschlichen, in freiem, lebendigem Wechselverkehr ihrer persönlichen Glieder sich als ein selbst lebendiges Ganze bethätigenden Gesellschaft allein ermöglicht wird. Sie, diese Gesellschaft, — die bürgerliche Gesellschaft, um sie durch das Prädicat zu bezeichnen, welches seit Hegels Vorgang auch im wissenschaftlichen Wortgebrauche eine begrifflich fixirte Bedeutung zu gewinnen begonnen hat, — sie ist, als sittliche Forderung vom Standpuncte der Idee des Guten aus, das eigentliche Object derjenigen Theile der Ethik, welche den Begriff des Rechtes, und mit ihm die Principien der socialen und politischen Wissenschaften, zu begründen die Bestimmung haben. Als Thatsache der geschichtlichen Wirklichkeit aber, wenn auch selbstverständlich in perennirendem Werden begriffene, in keinem Sinne abgeschlossene oder fertige Thatsache, ist die „Gesellschaft" das große Gesammtobject dieser Wissenschaften, die als solche, wie gesagt, der angewandten Philosophie zugehören. So gewiß die Ethik zu ihrem obersten Principe den einheitlichen Begriff der universalen sittlichen Gemeinschaft des Geisterreiches hat: so gewiß ist es ein wichtiges Interesse für sie, wenn auch an untergeordneter Stelle, als einen einheitlichen auch den Begriff der nur innermenschlichen Gemeinschaft zu fassen, welche sich, als sittliches Gemeinwesen in dem Rechtsverkehr ihrer Glieder, in dem stetigen Austausch ihrer sinnlichen und geistigen Thätigkeiten und Besitzthümer auswirkt. Mit dem Begriffe eines in sich einigen und untheilbaren, wenn auch zu unendlicher Mannichfaltigkeit gegliederten „socialen Organismus" würden sich dann auch die social-politischen Wissenschaften in dem Maße durchdringen, in welchem sie an ächter philosophischer Einsicht Theil gewinnen. Aber die wissenschaftliche Begründung und Durchführung dieses Begriffs ist nicht ohne Schwierigkeit. Sie bringt Probleme mit sich, deren Auffassung nothwendigerweise von durchgreifendem Einflusse seyn muß auf die vorläufige, so wie ihre Lösung auf die bleibende und abschließliche Gestaltung

jener neben der streng philosophischen Ethik beihergehenden empirisch-philosophischen Wissenschaften.

Zur wissenschaftlichen Anerkennung der Einheit des socialen Organismus und der perennirenden Selbstvollziehung dieser Einheit mittelst der fortgehenden Arbeit der Weltgeschichte steht in einem durch die bisherige Philosophie der Geschichte, — deren Abhängigkeit auch ihrerseits von Principien speculativer Ethik eben hier recht ausdrücklich zu Tage kommt, — noch nicht gelösten Widerspruche die Gewohnheit, die Spitze und Vollendung des socialen Organismus in dem politischen Organismus zu erblicken. Dieser aber prägt, wie bekannt, thatsächlich, und, wie man bisher vielleicht nicht ohne gute philosophische Berechtigung dafür hielt, auch nach begrifflicher Nothwendigkeit, sich aus nicht, wie die bürgerliche Gesellschaft in einer Einheit, sondern in einer Vielheit von Staaten, von politischen Individuen oder Gesammtpersönlichkeiten. Ich kann hier nicht näher eingehen auf die Entwickelung der Frage, ob es aus diesem Dilemma einen anderen Ausweg giebt, als in der Annahme eines tiefer, als man bisher gemeint hat, greifenden Unterschiedes zwischen den Begriffen des politischen und des socialen Organismus, den Begriffen des Staates und der bürgerlichen oder Rechtsgesellschaft *). Vielleicht, daß man sich wird entschließen müssen, anstatt, wie man bisher dazu geneigt blieb, in der Gliederung und den organischen Functionen der letzteren nur ein untergeordnetes Moment des staatlichen Organismus zu erblicken und so die Gesammtheit der socialwissenschaftlichen Lehren mit Einschluß der Rechtslehre unter dem gemeinsamen Gesichtspuncte der Politik zusammenzufassen, vielmehr umgekehrt in dem staatlichen Organismus nur eine besondere Abzweigung des allgemeinen gesellschaftlichen zu erkennen. Eine solche allerdings, welche innerhalb ihres Lebensgebietes zu einer Selbstständigkeit eigenthümlicher Art gelangt, und in sofern allerdings dazu sich eignet, in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zum Gegenstand einer für eine gesonderte, auf angewandten philo-

*) Vergl. die Abhandlung über den Unterschied der Begriffe von Rechtsgesellschaft und Staat, im 22sten Bande dieser Zeitschrift, S. 210 ff.

sophischen Principien beruhende wissenschaftliche Behandlung zu werden. — Verhält es sich ja doch ganz ähnlich, wie nach dieser Auffassung mit dem Staate, auch mit der Familie. Auch diese nämlich sehen wir, obgleich in den allgemeinen organischen Triebkräften der menschlichen Gesellschaft wurzelnd, innerhalb ihres besonderen Lebensgebietes zu einem beziehunsweise selbstständigen sittlichen Organismus sich zusammenschließen. In der Natur der Familie lag an und für sich keinerlei Anlaß oder Aufforderung zu einer von dem rein philosophischen Zusammenhange philosophischer Ethik oder von dem aus philosophischer und empirischer Betrachtungsweise gemischten Zusammenhange der socialphilosophischen Wissenschaften ausgeschiedenen wissenschaftlichen Behandlung. Die so ungleich complicirtere Natur des Staates aber fordert allerdings zu einer solchen Behandlung auf, und es rechtfertigt in sofern sich das Bestehen der Politik oder Staatswissenschaft als einer besonderen Disciplin angewandter Philosophie auch neben jener, obwohl in Unterordnung unter sie.

Solchergestalt glauben wir im Vorstehenden die Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie in eine Vierheit rein oder streng philosophischer Disciplinen gerechtfertigt zu haben, neben welchen eine Reihe von Disciplinen angewandter Philosophie nebenhergeht, die nicht im eigentlichen Sinne dem Systeme als solchem angehören. Allerdings liegt dieser Eintheilung, wie leicht zu sehen, ein Begriff philosophischer Wissenschaft zum Grunde, welcher nicht von Allen getheilt wird. Jedenfalls aber ist dieser Begriff nicht der vage und unsichere, welchen man bei so Manchen auch derer antrifft, die sich Philosophen nennen; er ist ein ganz genau bestimmter, so innerlich, wie äußerlich abgegränzter. Die Philosophie ist uns vorab die Erkenntniß nicht des zufällig Wirklichen, sondern des Nothwendigen; des allgemein oder dem Begriffe nach Nothwendigen, nicht des durch irgend einen ursachlichen Zusammenhang nur zufällig als nothwendig Gesetzten. Solche Nothwendigkeit aber ist doppelter Art: einmal die reine und unbedingte, welche allein durch reine Vernunft, durch reines Denken erkannt wird, die

Nothwendigkeit eines Müssens; sodann aber die durch die Urthatsache der Wirklichkeit, die Selbstsetzung, die Selbstbejahung des absoluten Geistes, welche die freie Urthat der Weltschöpfung in sich schließt, bedingte, welche nur erkannt wird, im Zusammenhange mit der reinen Denknothwendigkeit, durch eine dem Inhalte jener Urthatsache entsprechende Erfahrung; mit einem kurzen Worte, die Nothwendigkeit eines Sollens. Daher zuvörderst die Eintheilung der Philosophie in reine Vernunftwissenschaft oder Metaphysik, und in positive oder Realphilosophie, entsprechend der althergebrachten Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie, sofern nämlich der eigentliche Kern des Inhalts der Realphilosophie That und Handlung ist; eine That und Handlung, von Ewigkeit her in dem Urgeiste vollzogen, aber auch von den endlichen Geistern gefordert, wenn diese sich in den Besitz der Wirklichkeit, die aus dieser Urthat entspringt, und ihrer Erkenntniß setzen wollen. Und daran knüpft sich dann weiter die Eintheilung der praktischen oder Realphilosophie in jene drei Hauptdisciplinen: Logik, Aesthetik und Ethik, deren jede umgränzt und innerlich gegliedert ist durch einen jener drei großen Zweckbegriffe, von welchen alles Thun und Handeln, das des göttlichen sowohl, wie das des creatürlichen Geistes, sofern nämlich das letztere sich in sich selbst und mit jenem zur Einheit zusammenschließt, beherrscht und geleitet ist. Wir bezeichnen diese drei Zweckbegriffe und wir bezeichnen mit ihnen auch den einheitlichen Inbegriff jener Urnothwendigkeit, welcher ihnen gemeinschaftlich zum Grunde liegt, mit dem Namen von Ideen; auch dies nicht in dem unbestimmt mystischen Sinne, der so häufig sich an den Gebrauch dieses Wortes knüpft, sondern in der fest abgegränzten Bedeutung, für deren Fixirung dieses Wort, durch den Sinn, der sich geschichtlich daran geknüpft hat, vor allen anderen geeignet scheint. — Ist es nun hienach, in dieser genau bestimmten Bedeutung, stets eine Idee, welche den Begriff einer philosophischen Wissenschaft im eigentlichen und strengen Sinne bezeichnet, dadurch, daß sie als einheitliches Princip an ihre Spitze tritt, und kann es in diesem Sinne nicht

mehr als jene vier philosophischen Disciplinen geben: so geht jedoch mit diesen vieren noch eine Reihe von Disciplinen angewandter, nämlich auf bestimmte gegenständliche Gebiete der empirischen Wirklichkeit angewandte Philosophie zur Seite: Psychologie, Naturphilosophie, Philosophie der Geschichte, Religionsphilosophie, Rechts- und Socialphilosophie, philosophische Politik, und immerhin vielleicht auch noch einige andere. Denn hier ist von vorn herein kein Princip der Abschließung innerhalb bestimmter Gränzen gegeben. Der Begriff des Cyklus jener vier rein philosophischen Disciplinen aber steht und fällt mit der Wahrheit der philosophischen Grundanschauung, über deren Inhalt wir in dieser Abhandlung eine im Allgemeinen genügende Rechenschaft gegeben zu haben glauben dürfen.

Karl Snell's und Schliephake's Stellung innerhalb der gegenwärtigen Philosophie,

dargelegt von Prof. Dr. Leopold Schmid.

Das Philosophiren in der gegenwärtigen Zeit der Epigonen, wie man sie abschätzig zu nennen beliebt, ist bereits wesentlich ein anderes als es noch vor einem Vierteljahrhundert in der Schulenblüthe der Meister Hegel, Herbart und Anderer war. Es charakterisirt sich wenigstens im Allgemeinen als ein zweckbewußteres und dabei freieres, zwangloseres, wenngleich diese Freiheit oft auch in eine eklektische Ungebundenheit ausschlägt, die zum Nachtheil der wissenschaftlichen Consequenz mit dem leibigen Formalism auch die unerläßliche Form verschmäht (Chalybäus Fundamentalphilosophie IV.). Dies der Schwanengesang eines Mannes, welchem die genannten Philosophen einen der besten Theile der ihnen gewordenen Anerkennung verdanken und die gebührende Werthschätzung ihrer Schulen stets am Herzen lag. Kein Wunder, daß der hervorgehobene Charakter der neuesten Philosophie sich unter Vermeidung der bezeichneten Aus-

artung nirgends in trefflicherm Ebenmaaß findet, als bei jener kleinen Gruppe, welche Chalybäus, Trendelenburg und Ulrici bilden. Wie freudig erkennt nicht letzterer noch an den jüngsten Werken seiner beiden Mitphilosophirenden außer ihrer hohen Bedeutung die Gleichheit der Gesinnung und die Verwandtschaft des allgemeineren Standpunktes mit dem eigenen Streben an? Nichts destoweniger unterzieht er, um nur von dem noch und hoffentlich recht lange uns Lebenden zu reden, das Trendelenburg'sche Naturrecht einer eingehenden Kritik, die bis in seine letzten Tiefen dringt und fast durchgängig auf jeden Sachkundigen und Unbefangenen nahezu bis auf den Wortausdruck hin überzeugend wirkt. Aber auch darin sind unsere drei Philosophen einig, daß nur ebenso freies als übereinstimmendes Zusammenphilosophiren sich für die Lösung der gegenwärtigen philosophischen Aufgabe einigen Erfolg versprechen darf. Daher wird ohne Zweifel jenes Naturrecht, welches jetzt schon die Aufmerksamkeit so Vieler beschäftigt, bei seinem zweiten Auftreten durch die gewissenhafte Beachtung des inzwischen Geschehenen sich nicht minder auszeichnen, als diese in ihrer Richtung auf den jedesmaligen Kern alles vorher Geleisteten bereits bei dem erstmaligen Erscheinen des Buches ihm so raschen und ausgedehnten Anklang gewann. Nicht blos aber daß jene Philosophen, welche schon im Gebiete der reinen Philosophie einander sowohl frei ergänzen als meisterhaft erproben, die Hauptfächer der concreten, die Religions-, Rechts- und Naturphilosophie, unter sich nach innerstem Beruf unabhängig und gleichwohl unter gegenseitigem, wohlthätigstem Mitwirken zu allein auf diesem Wege ersprießlicher Bebauung vertheilt haben: es ist durch sie auch derjenige Verkehr zwischen der Philosophie und der Fachgelehrsamkeit eingeleitet, der von nun an für das Gedeihen beider immer unerläßlicher seyn wird. So liegt in Ulrici's Schrift über die Natur in möglichster Vollständigkeit quellenmäßig das Beste vor, was die Naturwissenschaft bis jetzt auf ihre tiefsten Fragen antwortet (siehe diese Zeitschr. 44. Bd. S. 126—31 u. 145). Wenn nun ein Philosoph, welcher in den Haupter-

gebnissen aller positiven und realen Wissenschaften, abgesehen noch von den allgemeinen und idealen, zu Hause seyn muß, auch in eine einzelne derselben und namentlich in die viel umfassende und schnell lebende Naturwissenschaft sich speciell hineinzuarbeiten nicht ermüdet: was müßte sich erst für eine solche Fachwissenschaft und die Philosophie gewinnen lassen, wenn der Vertreter jener sich ebenso angelegentlich mit letzterer beschäftigen würde, als Ulrici mit ersterer! Freilich liegt es in der Natur der Philosophie, daß, wer erst in seinen ältern Tagen, wie etwa Rudolph Wagner, die lang verschmähte einiger Blicke würdigt, dadurch eher verliert als gewinnt. Die Philosophie will mit jugendlichster Unbefangenheit, Kraft, Frische und Freiheit zugleich mit oder gar vor aller übrigen höheren Bildung in Angriff genommen werden, wächst dann aber mit dem Fortschritte dieser, ihn erleichternd und fördernd, ganz von selber nicht blos mühelos fort, sondern geradezu belebend, veredelnd und die größte Genauigkeit sichernd. Wenn nun ein in aller Naturwissenschaft heimischer Physiker, wie Carl Snell, und ein jeglicher positiven Bildung zugethaner Historiker, wie Schliephake aus innerstem Antrieb ihr Lebenlang sich nicht blos der Philosophie widmen, sondern recht eigentlich den Geist der Philosophie in und um sich pflegen: so ist die Kernhaftigkeit und Feinheit ihrer Leistungen nach beiden Seiten hin gar wohl begreiflich.

1. Snell.

Von welchem Belang ein solches Verhalten der Vertreter der Philosophie und der Fachwissenschaften wechselweis für ihre Wirkungskreise ist, wird auch in der That bereits sehr anschaulich bei Ulrici und Carl Snell. Genau ebenso, wie gegen die beiden übrigen Philosophen seiner Gruppe, verfährt Ulrici gegen Snell. Obwohl er (Gott und die Natur S. 138) gegen einen Hauptgedanken Snell's eine sehr eingehende Kritik glaubt üben zu müssen, weiß er sich in der entscheidendsten Frage der gesammten Naturforschung über das Wesen des organischen Lebens mit Snell in solcher Uebereinstimmung, daß er seine eigne Ueber-

zeugung durch den dazu besser angethanen philosophisch gebildeten Fachmann wörtlich aussprechen läßt (a. a. O. S. 198.). Kann aber die Naturwissenschaft an überzeugender Macht nur gewinnen, wenn die nüchterne gewissenhafte Philosophie eines Ulrici mit solcher Entschiedenheit ihre Uebereinstimmung mit den bedeutendsten Resultaten derselben erklärt: so gelangt umgekehrt Snell vermöge seiner philosophischen Bildung auf dem Wege nicht blos sogenannter, sondern wahrhaft exakter Naturforschung in Fragen über die wichtigsten philosophischen Angelegenheiten und obenan über das Wesen der Persönlichkeit zu Ueberzeugungen, welche pünktlichst mit den Endergebnissen der genauesten speculativen Untersuchungen übereinstimmen und daher diesen das Gepräge der Unumstößlichkeit und damit der für immer gesicherten principiellen Lösung des Problems aufdrücken.

Nachdem Snell in der Abhandlung über den Materialism (= M) sich über die Wesenheit der Welt ausgesprochen, geht er in dem Büchlein über die Schöpfung des Menschen (= S) auf die Selbstunterscheidung des Universums in Natur und Menschheit ein. Dieselbe setzt aber die ursprüngliche Beziehung beider in ethischer, physischer und intellectueller Hinsicht voraus und fordert ihre Vermittelung durch die Geschichte, mit welcher sich der Kern jenes Büchleins beschäftigt, nachdem erstere bereits in der Schrift über die Natur (= N) auf den am meisten charakteristischen Gebieten, dem des Giftes, des Minerals und der Sinne, untersucht worden war. Dem Untersuchungsverfahren ist hauptsächlich die Abhandlung über Neuton (2. Aufl. = t) gewidmet.

Man hat seit lange her in den Wirkungen der Naturdinge aufeinander den mechanischen, chemischen und organischen Prozeß unterschieden. Wenn nun die Kluft zwischen jenen beiden, als der äußern und innern Arbeit, bei aller wesentlichen Verschiedenheit keine unausfüllbare ist, indem sie durch den Begriff der electrischen Induction in Urbeziehung stehen: sollte die zwischen dem organischen Prozeß und den niedern Naturprozessen eine unendliche seyn? Der Summe von Wärmeproduction und

mechanischer Bewegung des Organism muß die chemische Aufzehrung von Nahrungsmitteln entsprechen, in ähnlicher Weise, wie in einer galvanischen Kette durch die Größe der chemischen Action die mögliche Größe der Wärmeproduction und der mechanischen Arbeit bestimmt wird. Im Organism sind wieder zu unterscheiden von den Thätigkeiten, welche blos im Verzehren und Ausscheiden von Stoffen auf den Verkehr mit der Außenwelt gerichtet sind, diejenigen, welche im engern Sinne organisch oder organisirend wirken und nach innen, auf Wachsen, Bilden und Erzeugen gerichtet sind (M. 13, 48—51.). In der Entstehung der Organismen überhaupt aber auch schon die des Menschen, trotz der so sehr abgehobenen Stellung desselben unter den Geschöpfen und trotz der ihm allein eignenden moralischen Natur, ohne Weiteres mitbegriffen seyn zu lassen, wäre unstatthaft (S. 10.).

Gleichwohl ist die Kluft zwischen geistiger und natürlicher Thätigkeit keine unermeßliche. Biege eine Stahlfeder und sie strebt in ihre frühere Form zurück. Wenn der Physiker diese Erscheinung erklärt, indem er sagt, die Theile der Feder sind aus ihrer Lage verschoben und streben wieder in dieselbe zurück, so sind das Worte, welche das Factum umschreiben. Das Streben und seine Möglichkeit soll erklärt werden. So müßte doch wenigstens die mit der Befriedigung dieses Strebens verbundene innere Veränderung der Feder, nämlich ihre Abkühlung und das Verschwinden von Wärme, als etwas zu dem ganzen Vorgang wesentlich Gehöriges in der Erklärung schon mit eingeschlossen seyn, während diese innere Veränderung ganz äußerlich und fremdartig als ein Zweites hinzutritt. Haben wir hier in der gebogenen Feder nicht schon ein Inneres, welches über den blos factischen Bestand hinausreicht, in welchem der vergangene oder künftige Zustand dynamisch vorhanden ist? Wollte Jemand, weil der frühere Zustand noch innerlich oder dynamisch vorhanden ist, dem Körper eine Art Erinnerung beilegen, so wäre nichts dagegen zu sagen. Betrachten wir nun den Willen und das Denken und zwar dieses, wo es in seinem

eigentlichen Elemente als productives vorliegt. In jenem ist es der Trieb als allgemeiner und principieller, welcher sich der Besonderheit der vielen Triebe entgegensetzt und sie sämmtlich seiner allgemeinen Natur und Bestimmung unterordnet und dienstbar macht. Verhält sich der Organism insoweit nicht ebenso, als er das Besondere, das in ihn eintritt, in seine allgemeine Natur verwandelt? In der Mathematik sind die Sätze, auf welche sich die Fortbewegung des Denkens stützt, durch das Denken selbst producirt; und Alles ist zuletzt aus den wenigen Axiomen als einfacher Keim hervorgewachsen. Ist es damit anders beschaffen als mit dem Organism, der seine Theile und Glieder als Mittel seiner Production braucht, dieselben aber erst selber gemacht hat (M. 52, 3.)? So groß der Unterschied des Organischen und Unorganischen ist, und so auch der innern Arbeit in beiden, so ist doch, wie auf dem Gebiet der unorganischen Natur, so überall ein abgesondertes einzelnes Daseyn nur möglich durch die in ihm liegenden, in Latenz getretenen Kräfte des Unsichtbaren und Allgemeinen. Das individualitätslose Daseyn hat ein ebenso individualitätsloses Agens, ein Imponderabile, das individuelle ein individuell gestaltetes Aequivalent, und Sterben heißt, das innere Aequivalent seiner Existenz aus der Latenz in Action setzen und thätig eintreten in den erhabenen Verband des Universellen. Hierin ist abermals nicht schon mitbegriffen der Inhalt, mit welchem der Mensch als moralische Persönlichkeit seinen Glauben an die Unsterblichkeit zu erfüllen sich gedrungen fühlt. Man würde sonst die ungemessene Kluft zwischen Person und organischem Individuum übersehen (58—60.).

Zugleich über die Naturwelt hinaus und hinter sie, die organische, wie unorganische, zurück reicht die relative Persönlichkeit oder die Wesenheit des Menschen; wie denn stets der Höhe über dem Innern und Aeußern die Tiefe unter ihnen entspricht. Der Magnetism der Erde ist die einzige physikalische (dynamische) Eigenschaft, durch welche dieselbe sich als ein thätiges Ganze und nicht blos als ein Aggregat todter Stoffe kund giebt. Die Elektricität ist der Vorläufer und Vermittler (freilich

nicht der Grund, wie die Elektrochemie will) alles chemischen Wechselverkehrs unter den Dingen und des gegenseitigen Austausches ihrer Naturen (M. 116.). Durch das Kochsalz schleicht die mineralische Natur sich selbst bis in die höchsten Organismen als Nahrungsbestandtheil ein, sowie es denn auch unter den im Weltmeer noch in der Bildung begriffenen Salzen das hauptsächlichste ist. Es ist das einzige Mineral, welches der Mensch direkt genießt, wenn auch nicht als eigentliches Nahrungsmittel, so doch als nothwendiges Reizmittel für den Ernährungsprozß (104). Die unter den ältesten Versteinerungsschichten liegenden Schichten sind vielfach von Stoffen durchdrungen, welche ihre Entstehung nur einem Lebensprozeß, und zwar theils einem vegetabilischen, theils einem animalischen, verdanken; so daß bereits eine Organisation bestand, bevor die Organismen zu so standhaften und festen Formen gelangt waren, daß versteinerte Reste davon erhalten werden konnten (S. 108). Es hat nie im Universum an aller und jeder menschlich gearteten und zur Menschwerdung hindrängenden Regung und Empfindung gefehlt. In aller Creatur, welche im Schöpfungswerk begriffen ist, arbeitet ein inneres, man darf wohl sagen, Phantasiebild, und ihre Empfindungen sind geschwellt vom bildenden Drang und einer Art künstlerischer Begeisterung (104.).

Es wäre jedoch ein Ungedanke, anzunehmen, daß die Stoffe der unorganischen Natur, die chemischen Elemente in ihrer Verschiedenheit und Absonderung von Ewigkeit her dagewesen. Sie würden dadurch zu ebensovielen Absolutheiten. Sie sind sicherlich aus einem einheitlichen Ganzen durch eine specificirende Thätigkeit hervorgegangen. Es hat aber offenbar keine Schöpfung von Einzelorganismen Platz greifen können, ehe die chemischphysikalische Stoffwelt, welche die Voraussetzung der Organismen bildet, zum Abschluß gekommen und dem todten mechanischen Kreislauf, in welchem wir sie jetzt sich bewegend finden, anheimgegeben war. Nach diesem makrokosmischen Prozeß hat sich die Schöpfungsthätigkeit in einen engern Raum begrenzt, und sich in die Mikrokosmen oder in die allen äußeren Einwir-

kungen mit spontaner Thätigkeit und Productivität entgegentretenden in sich geschlossenen Systeme, und in die beseelten Organismen ergossen und damit in eine innere Welt von immer über sich selbst hinausdrängenden Seelentrieben. Aber dies mächtige Wogen und Wallen von Seelentrieben, welche sich stetig in körperliche Bestimmungen umsetzen und sich darin Halt und Gestalt geben, beruhigt sich zuletzt auch in einem dem Kreislauf verfallenden und in demselben Takt sich wiederholenden Gang von physiologischorganischer Thätigkeit, und in einen engern aber höhern Raum greift die nie rastende Schöpfungsthätigkeit, in den Raum der göttlichmenschlichen Persönlichkeit, und wirkt da in der Menschheitsentwicklung ihr neues lebendiges Kleid (60, 1.). —

Die Schöpfung setzt sich aus der Natur in die Menschheit mittelst der Organismen fort (72, 58.). Der Organisationstypus, dem auch der Mensch angehört, ist der des Wirbelthieres (105.). Derselbe entwickelt sich in vier Hauptschritten. In der Periode, wo es noch kein bewohntes Land gab, finden wir den Grundriß des gesammten Thierreichs schon gelegt. Allerdings treffen wir in den untersten Schichten noch keine Reste von Wirbelthieren. Allein daraus folgt nicht, daß zur Zeit der Absetzung derselben noch keine zu Wirbelthieren angelegten Geschöpfe vorhanden gewesen seyen. Sonst müßte ein höheres Organisationsprincip aus einem niederen sich entwickelt haben, woran nicht zu denken ist (106, 8.). Wohl finden sich aber am Ende der Periode die Reste von deutlich ausgebildeten Wirbelthieren. Man nennt sie Fische, doch haben sie nur Aehnlichkeit mit Haien, Rochen und Stören; und man wußte lange nicht recht, ob man in ihnen Schaalthiere, riesenmäßige Käfer oder eine Art von Schildkröten vor sich habe (109.). Die zweite Periode beginnt damit, daß viele von den Wassergeschöpfen, Pflanzen und Thiere, sich an das Land und die Luft herauswagen. Zunächst kriechen sie. Alles ist mit Sauriern erfüllt, mit laufenden, kletternden, schwimmenden und fliegenden (110 —14.). Zu einer höhern Stufe in einem dritten Schritte sich

entwickelnd, gehen sie in die Säugethiere über, in Delphine, Fledermäuse und Landsäugethiere, die in Huf- und Krallenthiere sich wieder spalten, jenachdem die Natur für oder nach dem Menschen arbeitet. Die höchsten Hufthiere entwickeln sich, wie der Mensch, nur in einer einzigen Gattung. Während die Hufthiere dem Menschen dienen, verschwinden die Krallenthiere, welche mit den Beutelthieren beginnen, mehr und mehr vor ihm von der Erde, und zwar ohne Schaden (115—22.). Stets kommen auch Rückschritte vor, so von den Sauriern zu den eigentlichen Fischen und zu den Schlangen. Die zwei Hauptschritte aus dem Reptil zum Vogel sind das aufrechte Gehen auf den hintern Extremitäten und die Federbildung. Wir haben Spuren von Sauriern, die aufrecht gegangen sind und sich dabei mit dem Schwanz gestützt haben. Die ältesten Vogelreste gehören laufenden Vögeln an, in deren Flügeln sich außer den Federn auch Stacheln und Borsten finden. Wie einst aus der Schuppenhaut der Amphibien, brechen bisweilen jetzt noch aus derjenigen, mit welchen die Beine der Vögel bedeckt sind, Federn hervor. Auch schon der Bauplan der menschlichen Hand, welcher durch alle Säugethierbildungen sich durchzieht, ist im Saurier entworfen (123—6.). Während der Diluvial- oder Quaternärperiode ist die Erde bevölkert mit Menschen (153.).

Wo und wie aber lebten in dem äonenlangen Schöpfungsdrang der Natur die Vorfahren des Wesens, in welchem die Natur den Kreis ihrer Bildungen abschließt, um über sich selbst hinaus zu einer unsichtbaren geistigen Welt zu gehen, in welchem das Geschöpf sich dem Schöpfer wieder erschließt, inwendig mit ihm redet und spricht, im Gewissen seine Stimme vernimmt und bei seinem heiligen Namen schwört? Wie hegten sie den glimmenden Funken, der einst zur leuchtenden Flamme des Gedankens werden sollte, wie in dem Chaos gährender Triebe den zarten Sproß, welcher einst zur wonnereichen Blume menschlicher Liebe sich entfalten sollte? In den zu völligem Abschluß gekommenen Geschöpfen deckt sich freilich das Innere und Aeußere vollkommen; und anders noch beim Menschen als bei den Thie-

ren. So gewiß auch das verschwiegene Geheimniß der Menschenseele dem Blick und Ausdruck unserer Vorfahren etwas Ergreifendes, Ahnungsvolles und Tiefes verliehen haben wird: brauchen wir, wie sie auch nach Gestalt und Aussehen beschaffen waren, an diesen Zuständen doch ebensowenig Anstoß zu nehmen, als an der Aehnlichkeit unserer embryonalen Zustände mit denen von Thierembryonen (44.). Kann doch das feinste Mikroscop an den Keimen der verschiedensten Säugethiere, höchstens die Größe abgerechnet, keine Unterschiede finden. Gewiß aber hat die Reihe der Geschöpfe, deren letzte Nachkommen die heutigen Menschen sind, oder der Urmensch, nie die Organe zum Werkzeug für eine einzelne Arbeit erniedrigt, nie Nägel und Zähne zu Waffen ausgebildet, nie in den Säften Zorngift ausgekocht, vielmehr die weichen fünf Finger des Sauriers zur universellen Hand ausgebildet, und den universellen Trieb gegenüber den Verlockungen zum Genuß der nächsten Gegenwart entwickelt. Gewiß haben sie sich frühzeitig miteinander zum Schutz gegen die von Natur Bewaffneten verbündet und die Sprache erfunden, weil sie einander etwas zu sagen hatten (127—35.). Der Mensch, obwohl an der Erde Brust auferzogen, trägt in seinem Denken ein Vermögen des schlechthin Allgemeinen und in seinem Willen ein Vermögen des Unbedingten in sich. Es ist die Vernunft, der lebendige Verkehr der Kreatur und der Gottheit, und reicht mit ihrem Keime zurück bis in die Zeit, von der es heißt: der Geist Gottes schwebte über den Wassern (141. 2.).

Dennoch bildeten unsere Voreltern keine alle Gemeinschaft mit den Stammgattungen anderer Geschöpfe ausschließende Stammgattung. Das menschliche Seelenleben ist noch in näherer Weise mit dem der gesammten Schöpfung verschmolzen (137). Sonst wäre die große äußere Familienähnlichkeit zwischen den Menschen und den Thieren, etwa die Liebe zu den Jungen, eine bloße Nachäfferei, während doch selbst der menschliche Knochenbau in dem der Säugethiere streng eingehalten ist, nur daß er in deren einzelnen Gliedern in größter, aber geordnetster

Mannigfaltigkeit, theils gekürzt, theils gedehnt, theils verwachsen sich findet (146.). Alle Entwicklung zu Gattungen und Geschlechtern vollzieht sich durch ein stetiges Auseinandertreten nach zwei Richtungen, einer praktischen und idealen. Indem auch diese heraustritt, entstehen neue Trennungen. Die Innenwelt geräth entweder in Knechtschaft, wobei die Wesen meist schnell zu Grunde gehen, theils hält sie sich frei. Doch auch so kann sie in den einen Wesen zum beschränkten Lebensideal heruntersinken, theils aber auch sich auf der Höhe des Allgemeinen erhalten (138, 40. Durch diese vier Richtungen charakterisiren sich die Wesen mit den viererlei Wirbelorganismen ihrem Innern nach).

Der Mensch ist aber nicht blos die sichtbar gewordene Vernunft, sondern auch die sichtbar dargestellte Geschichte eines durch alle Zeiten wehenden inneren Aufschwungs und einer stetigen Erhebung zum Unendlichen. Dem jetzt gebornen wird ohne sein Zuthun die reiche Erbschaft eines äonenlangen Erwerbs. Dieser Reichthum macht ihn verantwortlich; denn er kann gut oder schlecht verwendet werden, während man das Nothdürftige gebrauchen muß, wie die Noth es fordert (143, 4). In der historischen Zeit stehen einander wieder gegenüber die vorderasiatischen Völker und die Griechen, in denen das vollendete Naturideal erscheint, während unter den Erdtheilen Asien allein in seiner Mitte die Heimath der Menschheit trägt. Was ist aber nach Erreichung seines Naturideals aus dem Menschen geworden? Die Natur als Dienerin zu ihren Füßen, wendet sich die Schöpfungsthätigkeit zur Tiefe der Menschenbrust und baut da ihren unsichtbaren Thron im Geist und in der Wahrheit. Diese größte aller Schöpfungsrevolutionen, diese Neuschöpfung nimmt ihren Ausgang von des Menschen Sohn (112. 154—9.). Genauer ihn noch durch die Erwähnung zu bezeichnen, daß während der Vorbereitung auf ihn der äußern Arbeit des Heidenthums die innere des Judenthums gegenüberstand, läßt Snell's Theorie recht wohl zu. Schwerer möchte es ihm fallen, die seit dem nicht erst werdenden, sondern wirklichen Urmenschen ein-

getretene und vom Menschensohn, in welchem auch nach Snell Gott Mensch geworden ist, im Princip bewältigte Abnormität der Menschheitsgeschichte scharf zu bestimmen.

Die Urbeziehung zwischen Menschheit und Natur erweist sich darin, daß, wie in jener das sich und allem Andern Widersprechende das Böse, und das sich und alles Andere Begründende das Gute, so in der Natur das dem Leben unmittelbar Feindliche das Gift, das es unmittelbar Bedingende aber das Mineral ist; während vermöge des Sinnes im Ethischen und Physischen das Licht über die Finsterniß Herr wird und obenankömmt. Wie das Böse, charakterisirt sich das Gift durch seine Verstrickung in den Selbstwiderspruch und in die Unbestimmtheit, weßhalb beider Verfahren das Einschleichen und ihr Ergebniß die Herabziehung in die Unbestimmtheit und damit die Vernichtung des physischen und ethischen Lebens ist, freilich auch die Erregung der letzten Lebenskräfte, weßhalb sie zwar nicht selber zur Heilung dienen, wohl aber von den Lebenstiefen dazu verwendet werden können. — Im Quecksilber ist die Natur stehen geblieben im Uebergang und in der Unbestimmtheit zwischen dem Flüssigen und Festen. Einerseits sehr schwer und intensiv, ist es andrerseits das flüchtigste unter den Metallen, ja, obwohl selber Metall, vermöge seiner Unbeständigkeit Auflösungsmittel der Metalle (N. 43.). Den Gegensatz dazu bildet der Arsenik, in welchem die Natur auf dem Uebergang vom Metall zum Stein stehen blieb. Während die Metalle theils dehnbar, theils nicht für ein abgesondertes Daseyn gestimmt sind, ist der Arsenik durch seine Härte und Zerspringbarkeit hartnäckig und schwächlich zugleich (41.). Ein solches Mittelwesen zwischen unorganischer und organischer Natur ist die Blausäure; sie läßt sich durch Zusammensetzung von Wasserstoff und Cyan gewinnen, findet sich aber auch in Pflanzen fertig vor und geht in Fäulniß, die nur im Organischen vorkömmt, über und zwar bald sehr rasch, bald sehr langsam, bewegt sich ebenso durch alle Aggregatzustände (46—52.). Auf dem Uebergang der niedern zu den höhern Thieren in Spinnen und Scorpionen, zwischen Wasser und Luftthieren

in den Amphibien, zwischen Vogelnatur und Säugethier im Schnabelthier, trifft sich das thierische Gift, besonders aber in dem zweideutigsten Thier, der Schlange (53—72.). Gift ist so zum sinnlichen Stoff gewordene Krankheits- und Todesursache (35). Dem natürlichen Tod des Menschen gegenüber ist dem Thier der gewaltsame natürlich, komme er von Naturwesen oder Naturdingen, also mittelbar oder offen. Das Gift dagegen greift das Leben insgeheim und direkt an, ist dem Chaos der vorweltlichen Gestalten verwandt, eine Empörung gegen den ordnenden Geist der Natur (25—38.).

Wie in Todesverkehr durch das Gift, steht mit sich in Lebensverkehr die Natur durch das Mineral (88—98.). Dem Wechsel von Schlaf und Wachen des Menschen und Thiers, sowie dem Verhältniß von Gemüth und Denken (107—117.) entspricht die Stellung von Metall und Stein; gegenüber dieser individuellen Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung findet die generische durch das organische Geschlechtsleben in der Salzbildung (101.) und in der negativen wie positiven Vermittlung des Organischen durch das Chlor und die Kohle ihren Vorläufer (104. 30. 41—9.). Das Metall charakterisirt sich durch die Schwere oder den Inhalt und Gehalt in der Tiefe, der Stein durch die Härte oder den formellen Abschluß nach außen; jenes ist ein guter Leiter des Austausches des allgemeinen Naturlebens und dem Licht abgewandt, dieser ein schlechter Leiter und dem Licht zugewandt bis zum Behalten des aufgesaugten Lichtes (100.). Das Chlor, der Todfeind des Goldes, höchst empfindlich gegen das Licht, zerstört alle Farben und Gerüche, und seine Verbindungen, als Hornsilber, Spießglanzbutter, ähneln schon den Produkten organischer Wesen (131.). Die Kohle, der Stoff des Diamants, woran dieser die Gewalt der Form über den Inhalt erweist, ist der einzige feste Körper in den organischen Bestandtheilen, saugt alle Farb- und Riechstoffe wie die Gase auf und verdichtet sie, und verbindet sich chemisch nur mit Sauerstoff. Er und Chlor aber sind mit ihrer be-

sondern Beziehung zum Licht zugleich die energischsten Gase (149. 157.).

Von den vier Kopf- oder äußern Sinnen nun, wovon der Geschmack sich in seinen Gegenstand vertieft, und der Geruch ihn von außen im Riechstoff in sich hereinzieht, verändern beide sowohl ihren Gegenstand als sich und gehen nur auf das Sinnliche, während es sich beim Gehör, durch welches das Innerste des Gegenstandes in das Innerste dringt, und beim Gesicht, durch welches der Sinn den Gegenstand rein objectiv faßt, wie er sich objectivirt oder erscheint, gerade umgekehrt verhält (173 —84.). In Urbeziehung steht die Eigenthümlichkeit jener beiden niedern und die dieser beiden höhern Sinne im Gemeinsinn mit dem Getast (185. 9., das, schon im Mutterleib vorhanden, sich selbst zum Vermittler des äußern und innern Sinnes in der geistigen Virtuosität erhebt). Da in den niedern Sinnen das Object durch sie eine Veränderung erleidet und das Hören an sich nur eine Veränderung an den Dingen kundmacht: nehmen wir nur im Sehen wahr, wie die Dinge an sich sind. Das Auge allein auch eröffnet uns die außer unserm Planeten liegende Welt; das Sehen ist eine erlernte Sinnfunction, bei ihr kommt vorzugsweise Schein vor und ist also Täuschung möglich, wobei die ethische Entscheidung zwischen Wahr und Falsch durchbricht. Die Gesichtswelt ist Abbild der Erkenntniß. Nur sie zerfällt in wenige einfache Elemente und freie Allgemeinheiten (206.), weßhalb ihre Function so gut als das Denken eine elementarische ist, wovon auch das Organ das Gepräge an sich trägt. Sonst fallen die Unterschiede gar nicht unter einen allgemeinen Begriff, wie beim Gefühl, oder sie sind blos quantitativ, oder gehen, wenn qualitativ, ins Endlose, wie bei Klang, Geschmack, Geruch (196—200.). Das Hörbare ist eine Welt, wie sie durch die Kunst, das Sichtbare, wie sie durch die Wissenschaft verwirklicht wird. In jener verlangt man Harmonie, in dieser Licht (201—3.).

Liegt aber so der offenbaren Selbstunterscheidung des Universums in Natur und Menschheit erwiesenermaßen eine stille

Urbeziehung zu Grunde: so kann die Thatsache der lebenvollen Vermittelung beider nicht auf die Dauer unerkannt bleiben. Von der erforschten Menschheitsgeschichte muß die noch verhüllte Naturgeschichte ihr Licht und damit die verborgene stufenweise Vorbereitung jener ihren Aufschluß empfangen. — Wir sehen in der Geschichte auf den niedrigsten Principien beruhende Gesellschaftsorganisationen seit unvordenklichen Zeiten an ihrem Ziel angekommen und zusammenhangslos neben einander bestehen (die Raçenvölker, als Indianer u. a.); andere höher angelegte nach längerer Entwicklung zwar ein höheres Ziel erreichen, dann aber in der Isolirung fortvegetiren (Indier, Chinesen), und endlich die höchsten Organisationen eine zusammenhängende Kette von Entwicklungen darstellen, welche sich ganz an die auf Einem Organisationsprincip beruhenden Bildungen mit unabsehbarem Ziel überträgt. Ebenso die elementaren, agglutinirenden und flektirenden Sprachen. Genau so auch in der geologischen Entwicklung der natürlichen Organismen (S. 73—8.). Eine allgemeine Eigenthümlichkeit der Entwicklung geschichtlicher Organismen ist bei der Menschheit im Verhältniß der niedern und höhern und dann wieder ihrer frühern und spätern Zustände die Theilung der Arbeit. Ebenso bei den natürlichen. Erst giebt es für die verschiedensten Verrichtungen, als Athmen, Verdauen, Bewegen, das nämliche Organ, dann für jede ein besonderes, endlich für die Schritte der natürlichen Verrichtung, des Verdauens etwa, besondere Organe (81. 2.). Verwandt ist das Hervorgehen strenggeschiedener Gruppen aus früheren Mischnaturen. Daher für Cuvier, als er nur die Geschöpfe der tertiären Periode kannte, das Befremden bei der Entdeckung des Pterodaktylus u. a. Allein auch im hohen orientalischen Alterthum sind Religion, Staats- und Naturweisheit, Poesie, Wissenschaft und Sittenlehre sammt Speculation, und in der Naturphilosophie des sechszehnten Jahrhunderts das Physicalische, Mechanische, Chemische, Organische, Psychische miteinander ebenso gemischt, als sie sich später unter und in sich scharf unterscheiden. In der Geschichte folgt der Scheidung der Religionen

die der Völker und dieser die der Sprachen (85. 7. 8. 93.). Auch in der Menschheitsgeschichte sind die Uebergänge keineswegs immer sanft und allmählig, oft lange im Stillen vorbereitet und höchst auffallend. So auch bei der Larve, Puppe und dem Insekt. Schon darum also sind die großen Unterschiede der Pflanzen- und Thierreste der verschiedenen geologischen Perioden nicht allzu verwunderlich (94—9.). Die Anfänge der Philosophie, etwa bei Pythagoras, das Geistesleben der ältesten Culturvölker stehen höher als manches Spätere. Denn in ihnen liegt die Anlage sowohl zu den höhern als den niedern Entwickelungen daraus. Ebenso in der Paläontologie der Organismen (100—2.). —

Die Entwicklung bestimmt Snell als Selbstbildungsprozeß (S. 38.), als Selbstverwirklichung (31), und, was auf diesem Wege wird, als causa sui, das organische wie das geistige Wesen, ja jedes Wesen im Unterschied zur Maschine und zum bloßen Ding (M. 14. 56.). Diese Selbstverwirklichung setzt aber einen Keim (S. 31.), ein Ideal (46.) voraus, welches verwirklicht wird. Dies sind jedoch keine Absolutheiten, so wenig als die Grundstoffe, mittelst deren sie sich verwirklichen (60.). Wohl aber setzt Leben überall schon Leben voraus und ist Leben nothwendig von Ewigkeit (71.). Die Thätigkeiten des Schöpfers und der Geschöpfe dürfen dabei nicht auseinanderfallen (64.). In der That, wenn etwas ist, so kann es nur durch Anderes, oder durch sich seyn, oder durch sich und Anderes zusammen. Ohne ein schlechthin Durchsichseyendes gäbe es also nichts. Dies ist aber, von außen angesehen, das Nämliche, was sich, von innen angesehen, als das sich platterdings Selbstverwirklichende erweist. Es ist das absolute Wesen, letzteres das relative, ersteres das Ding. Das Unbestimmte ist nun einmal gleich Nichts, und Seyn nichts Anderes als Bestimmtheit, welche nur durch ein Bestimmen und schließlich nur durch ein oder das Sichbestimmen seyn kann. Wirklichkeit ist jenes Seyn freilich erst durch allseitige Bestimmtheit, oder als dem Inhalte, der Form, Norm und dem Zwecke nach bestimmt. Selbstver-

wirklichung ist also Selbstbestimmung in dieser vierfachen Hinsicht. Das Absolutwirkliche sonach, ohne das weder ein Ding, noch ein Wesen, noch überhaupt etwas, auch nur Vorstellung und Schein seyn könnte, ist vermöge der absoluten und also auch allseitigen Selbstbestimmung, und es ist überhaupt etwas um so wirklicher, je bestimmter und entschiedener, und darum je reiner und voller es durch Selbstbestimmung ist. Es liegt im Begriff der Absolutheit, daß einzig und allein sie es ist, wodurch Gott und alles Andere ist (siehe m. specul. Theol. 20. 3.).

Ohne das absolute Sichselbersetzen giebt es kein absolutes, noch ein sonstiges Setzen von Anderem. Keineswegs schließt aber das absolute Setzen von Anderem die relative Selbstverwirklichung dieses aus, sondern begründet und fordert sie (90.). Schaffen ist so nach dem exacten oder von der Orthodoxie allein anerkannten Begriff nicht ein Hervorbringen in der Urzeit (S. 58.), sondern ein überzeitliches und überräumliches Setzen, wodurch erst Alles außer (praeter) Gott und damit auch erst Zeit und Raum wird. Genau das Nämliche ergiebt sich, die Sache von unten her angesehen. Selbst die bloße Möglichkeit der Wirklichkeit außer Gott kann nur durch ihn seyn. Diese Möglichkeit ist aber die wechselseitige Gebundenheit oder Aufgehobenheit dessen, was in der Wirklichkeit von dieser Fessel entbunden ist; eine Aufgehobenheit, worin genau das Nichts besteht, welches nur ein relatives, nie absolut seyn kann, das allgemeine unbestimmte Menstruum Snells (N. 50. S. 66.). Tritt nun hier die specificirende Thätigkeit ein (S. 60.) und ist selbst der menschliche Leib noch durch menschliche Selbstverwirklichung (143): so eröffnet sich dadurch jener Vorgang. Das Nichts löst sich in ein relatives Sichbestimmen, als worin Bestimmen und Bestimmtwerden sich ursprünglich aufeinander beziehen oder in Urverbindung stehen, und in ein Außereinanderseyn von beiden auf, wobei sie einander gleichwohl ebenso, wie dort positiv, gegenseitig negativ fordern, worin bereits die dritte Forderung liegt, daß letztres Verhalten, welches Snell als Kraft und Trägheits-

widerstand (M. 33. 5.), als nur in der Specification vorhandene (34.), fortwährend im Wechsel befindliche Materie (N. 90.) bezeichnet, mehr und mehr von ersterem beherrscht werde, welches bei unserm Physiker die Lebensmacht in Natur und Menschheit ist. Auch weist er schlagend nach, daß das Atom, wenn Physik und Chemie es, freilich wieder je in anderer Weise, zur Erklärung der Materie verwenden, ein Hülfsbegriff ist, den, wenn er seinen Dienst gethan, man wieder fallen zu lassen nicht umhin kann (M. 34—9.). Sollte dies aber nicht gerade darauf hinweisen, daß die Materie nicht blos in der Vorstellung sondern in Wirklichkeit das Vorübergehen als solches an sich trägt (siehe m. Einltg. i. d. Ph. 8. 37. 9. 212—4), recht eigentlich Mittel ist? Snell's Ausdruck enthält auch präcis beisammen, was durch die beiden Gesetze der Trägheit und Schwere allgemein an der Materie anerkannt ist. Daß jedoch das Nichts sich auflöse oder in etwas übergehe, erfordert einen Grund, der nicht erst wird, sondern schlechthin ist.

Als Schritte der Selbstverwirklichung ergeben sich überall bis zu erreichtem Zwecke wie von selber und unabsichtlich vier. Vermöge der Vertiefung geht's aus dem Aeußern in's Innere zum Ziele (S. 59.). Das Hervortreten des Gegensatzes unter den Geschöpfen hat man sich so zu denken, daß die Einen mehr bestrebt sind sich an die Außenwelt und Gegenwart hinzugeben in Thätigkeit und Genuß, während die andern einem dunkeln auf die Zukunft gerichteten Drang nachhängen, noch unentschieden, wie geistigschöpferische Menschen unbeholfen sind. Jene gehen entweder allmählig zu Grunde oder schreiten mit zunehmender Verengerung ihres innern Lebens fort (90.). Die Natur deutet die Erhebung des Einzelwesens über sich, das Hervorbrechen seiner Idee (seines realen anschaulichen Begriffs, seine Multiplicirung) bei niedern Naturwesen, in denen das Sonderleben noch unentwickelt und zurückgedrängt ist, in äußerlich bedeutsamen Zeichen und Formen an (bei der Production der Steinwelt in der Mannigfaltigkeit des Farbenglanzes der Edelsteine, bei der Pflanze in der Blüthenpracht, beiden ähnlich

beim Insekt), und übersetzt dieselben bei höheren Naturwesen in innere Vorgänge des Seelenlebens, wo es sich nicht mehr in der Veränderung blos der Farbe, sondern weiterhin der Sinnenthätigkeit und noch innerlicher in einer neugebornen Stimme ausspricht. Beim Menschen endlich tritt es, die Seele in einen holden Wonnetaumel wiegend, als stumme Poesie der Liebe, als das süße Geheimniß eines verschwiegenen Herzens, als innerer Sinn auf (N. 94. 6.). Auch der mineralische Prozeß strebt zum Endziel durch drei Grundtendenzen, welche er wieder nur in einem Theil seiner Producte vollkommen und in den übrigen nur unvollkommen erreicht (102.). Die Aequivalenz der äußern und innern Arbeit, welche ein Arbeitendes überhaupt voraussetzt und die Leistung zum Abschluß hat, ist die einfache Grundlage des Gleichgewichts aller Actionen, das freilich im Universum nur im persönlichen Leben vollkommen erreicht wird. Erst in den abgeschlossenen, nicht schon in den erst werdenden Wirklichkeiten decken das Innere und Aeußere einander vollkommen (S. 132.). Das Auftreten des Menschen in der quaternären Erdperiode ist ebenso vermittelt. Der Höhe seiner Stellung entspricht die Tiefe, Allseitigkeit und Innerlichkeit seiner Begründung. In keiner geologischen Revolution ist alles Wesen zu Grunde gegangen, wie schon die Rettung Noah's andeutet (39 — 42.). Was der werdende Mensch bei jedem Schritte in sich aufhob, hat auch außer ihm als entsprechendes Niedres und zu Beherrschendes relative Selbstständigkeit erlangt. Darum sind aber doch nicht des Menschen Eltern das höchste oder irgend ein anderes bestehendes oder untergegangenes Thier (42 — 47.). Wie Pferde, zur Arbeit der Saumrosse verwendet, in ihrer Noth in sich den Lebensdrang ausbilden, entsprechend organisirt zu seyn, es aber nicht dazu bringen, wohl aber jenen Drang in ihren Nachkommen realisirt sehen: so bildet sich im Drang der Selbstverwirklichung des Universums mit jedem Schritt ein inneres Sehnen aus, dem Vorhandenen und Kommenden gewachsen zu seyn, realisirt sich aber auch nur schrittweise, bis im nicht mehr erst werdenden, sondern im seyenden

Menschen die Krone der Erde vorhanden ist (48. 54.). So hat Snell der Anerkennung des eigenthümlichen Werthes der Darwin'schen Entwicklungstheorie, zugleich aber auch ihrer Correctur vorgearbeitet (54—7.).

Verfolgt der Mensch, sagt er zwar selbst, seinen Stammbaum rückwärts, so schreitet er durch eine Reihe von Wesen, welche allen andern Geschöpfen entgegengesetzt und von denselben durch ihre ganze innere Natur bestimmt abgesondert sind, weil in ihnen allein die Vernunftanlage in ungetrübter Reinheit und in unbeschränkter Gehaltfülle erhalten wird. Schreitet man vorwärts in der Abfolge der Generationen, so geht aus einer Stammgattung, welche zu den Voreltern des Menschen zählt, sowohl Thierisches als Menschliches hervor, und die Schranke zwischen Thier und Mensch besteht nicht. Es ist wie mit einer Majoratsherrschaft. Schreitet ein Majoratsherr in seinem Stamm rückwärts, so trifft er auf lauter Majoratsherrn. Könnte aber ein früherer Majoratsherr seine geistige Nachkommenschaft übersehen, so würde er außer einer Reihe von Nachkommen, welche zu Besitz und Herrschaft berufen, alle auf derselben Höhe des staatlichen Lebens stehen, viele andere Glieder seiner Nachkommenschaft finden, die in niedern Verhältnissen verkommen sind (144. S.). Allein gerade in den tiefsten Bezügen dürfen juristische Verhältnisse nie mit physischen, ethischen und religiösen identificirt werden. Snell ist auch gar nicht dazu genöthigt. Was sich mehr und mehr zum Menschen, welcher mit der Quaternärperiode vorhanden ist, bestimmte, ist seine überzeitliche, aber mittelst Raum und Zeit sich verwirklichende Persönlichkeit. Das relativ Unangemessene dabei ist mit jeder Erdrevolution zu Grunde gegangen und nur das zukunftsfähige wesentlich Menschliche erhalten worden. Das jeweilig Vorhandene hat sie in das Ihrige umgearbeitet, ohne sich je zu dem zu verwandeln, was davon sich außer ihr in relativ niederer Selbstständigkeit verwirklicht hat. Da jeder Mensch das ganze allgemeine und eben darum relative Wesen in eigenthümlicher oder besonderer Weise in seiner Einzelheit verwirklicht: kann auch nicht blos des

Urmenschen, sondern selbst eines jeden sonstigen Menschen Wesenheit einzig und allein durch das schlechthinige Wesen, freilich nicht ohne elterliche und sonstige Vermittelung und ohne Erregung eigener relativer Selbstverwirklichung, hervorgebracht werden. Die Orthodoxie und Philosophie fordern gleichmäßig den Creatianism, freilich keinen abstracten. Schon daraus kann Snell ersehen, wie wenig der Orthodoxie die Schöpfung ein einzelner urzeitlicher Act ist. Schließt aber die Schöpfung die relative Selbstverwirklichung oder Entwicklung nicht nur nicht aus, sondern begründet und fordert sie diesen Vorgang: so darf sie doch nicht mit dem erlösenden, heiligenden und vollendenden göttlichen Thun, so wenig als göttliches Wollen und Denken mit einander, identificirt werden. Es ist nicht richtig, daß die Erweisungen des Göttlichen nie etwas Anderes als Schöpfungen sind (155). So wenig schlechthinige Selbstverwirklichung und schlechthiniges, sich durch jenes erst ermöglichendes Wirken verwechselt werden dürfen: fallen auch die drei Acte beider Vorgänge, wodurch Gott sich selber und allem Andern der absolute Zweck ist, keineswegs mit diesem oder unter einander zusammen, ohne daß sich räumliche und zeitliche Gesichtspunkte irgendwo bis hieher eindrängen dürften. Wohl aber müssen diese von hier aus ihre letzte Erklärung finden. —

Den Weg dazu so meisterhaft zu zeichnen, wie Snell es thut, vermag nur ein Mann, welcher der Naturforschung und Philosophie ohne Vermischung derselben aus innerstem Berufe lebt und auf der Höhe beider gleichmäßig steht, wozu freilich die anerkannte Gründlichkeit seiner mathematischen Bildung gehört. Man bleibt, sagt er in Beziehung auf die allgemeine Naturlehre, entweder bei den einzelnen Phänomenen als solchen stehen und leitet sie nur insofern von einander ab, als sie äußerliche Zusammensetzungen von einfachen Phänomenen sind, oder man sucht mehrere verwandte Erscheinungen, die sich nicht als Modificationen eines ausgemachten Fundamentalphänomens nachweisen lassen, auf irgend ein denkbares Grundphänomen zurückzuführen. Durch die Hypothese, wornach man hier zu erklären

sucht, will man entweder nur eine allgemeine Formel für Ableitung und Zusammenfassung erhalten, oder man hat auch ernstlich die Ausmittelung eines Fundamentalphänomens zum Zweck. Dies ist das letzte und höchste Ziel der empirischen Naturwissenschaft, und es in größern oder kleinern Kreisen der Erscheinungen zu erreichen, ist eine ebenso verdienstliche als herrliche Leistung. Der ganze Geist der jetzigen Naturforschung erscheint aber in dies Gebiet von Untersuchungen wie gebannt. Für solche Erscheinungen, die nur äußerliche Combinationen von andern einfachen sind, eine philosophische Ableitung aus reinen Begriffen zu versuchen, wäre allerdings ebenso verkehrt, als Lehrsätze der niedern Geometrie durch eine philosophische Deduction beweisen zu wollen, da sie nur ganz äußerliche Combinationen von Axiomen sind, welche die Mathematik einfach als gegeben annimmt. Sie durch höhere Principien zu begründen und ihre Nothwendigkeit sowohl als ihren Zusammenhang unter sich nachzuweisen, ist Aufgabe der Philosophie. Die empirische Naturlehre hat als ihr Ideal eine wissenschaftliche Form vor Augen, welche der ganz ähnlich ist, in welcher die niedere Geometrie vor uns liegt; nur mit dem Unterschied, daß die einfachen Wahrheiten dieser apriorische Thatsachen des Bewußtseyns sind. Die einfachsten Thatsachen der Natur hingegen sind blos durch die Erfahrung gegeben, der Vernunft und dem Begriffe ursprünglich fremd und von außen aufgezwungen. Soll nun auch von diesen ein Grund ihres Daseyns angegeben, sie in Zusammenhang gesetzt und nicht als reine Zufälligkeiten zusammengereiht werden, so kann er nicht mehr in den Erscheinungen, sondern nur in den Begriffen gesucht werden. Diesen Uebergang zu bewerkstelligen, ist ein Geschäft rein der Philosophie (N. 5—9).

Mit einer äußerlichen Zusammenreihung von noch so vielen sinnlichen Prädicaten gelangt man nie zum realen Begriff, der allein das Wesen der Sache trifft (79—87). Wohl jedoch können wir, wollen wir einen abstracten Gedanken sinnlich veranschaulichen, dies nur durch Gegenstände der Mathematik erreichen, da diese allein eine sinnliche Anschaulichkeit an sich

tragen (88). Man wird aber auch den Galilei, welcher zuerst die Grundbegriffe der mechanischen Physik klar erkannte, verstehen, wenn er seinen Schülern, welche ihn wegen seiner mathematischen Kenntnisse bewunderten, sagte, die Mathematik habe ihn nicht den zehnten Theil von der Zeit und Mühe gekostet, welche er auf die Philosophie verwendet habe (M. 11.). Allein soll man nicht die Philosophie der Natur erst beginnen, nachdem die Erfahrungsnaturlehre vollkommen in's Reine gekommen, da sie ja das zum Gegenstande der Untersuchung zu nehmen hat, was die Empirie als vollkommen zubereitetes Material liefert (N. 10.)? Es ist nicht genug, die Natur zu beobachten; die Gesetze der Natur sind tief versteckt in den Erscheinungen und zeigen sich der Beobachtung nur in zahllosen Verwickelungen und Combinationen (t. 23.). Ja sie sind in ihrem Fürsichseyn in der Natur gar nicht anzutreffen (40.). Ohne die Idee mitzubringen, findet man sie auch nicht in der Natur (14—24.). Allerdings weiß man mit den Begriffen ohne die Fingerzeige der Erfahrung nicht umzugehen. Allein es gilt auch, diese richtig zu fragen (61. 2.). Erst nach mehreren Jahrtausenden drang der menschliche Geist dazu durch (115), und fand endlich in der Erfahrung, was nothwendige Consequenz aus dem richtig gefaßten Begriff ist (60.). Der Widerstreit der Erfahrungsthatsachen unter sich, welcher das blos Erfahrungsmäßige allerwärts als ein Unmögliches herausstellt, nöthigt am Ende stets Ansichten auf, welche unermeßlich weit über die gemeinsinnliche Erfahrung hinaus liegen (S. 15. b. 27.). Das Höchste, was die Naturwissenschaft auf dem rein empirischen Standpunkte erreicht, sind Allgemeinheiten der sinnlichen Anschauung, die als solche dem Organism unserer Ideen gar nicht assimilirt werden können und im Geiste ein abgesondertes, todtes und wegen ihrer Sterilität sogar störendes Fachwerk bilden. Der wissenschaftliche Vortheil ist nur auf die formale Vervollkommnung des Denkens in einer niedern Sphäre seiner Thätigkeit beschränkt und jeder andere Werth dieser Kenntnisse liegt in ihrer technischen Anwendbarkeit (N. 13.). Das Interesse des Gebildeten in Anspruch

zu nehmen, ist aber eine Fachwissenschaft, empirische oder positive, nur dann berechtigt, wenn ihre Resultate zugleich über den bestimmten isolirten Kreis dieser Einzelwissenschaft in die Region höherer, allgemeiner Begriffe hinausreichen, in welcher sich erst der fruchtbare und lebengebährende Zusammenhang aller Wissenschaften eröffnet (4. 5.).

Alle tieferen Erkenntnisse eines Zeitalters und insbesondere diejenigen, zu welchen das Zeitalter einen vorzüglichen innern Beruf an den Tag legt und auf welche der eigentliche Accent des Fortschritts fällt, beruhen auf einem gemeinsamen Hintergrund von Ideen, welche in den einzelnen positiven und realen Wissenschaften mehr unbewußt und fast instinktartig in Anwendung gesetzt werden, und in denselben als höhere sich von selbst verstehende Voraussetzungen enthalten sind, über deren Berechtigung aber und principiellen Zusammenhang sich ein deutliches Bewußtseyn zu bilden gewöhnlich die Philosophie dieser Zeit sich abmüht, und darin, wenn sie sich recht versteht, ihre wesentlichste und fruchtbarste Aufgabe findet (t. 6.). Um die Mitte der neuern Zeit vereinigte Newton in der Wissenschaft der Natur alle Strahlen seines Zeitalters, zu dessen Lehrgebäude die Bausteine zusammenzutragen ein ganzes vorangegangenes Jahrhundert emsig bemüht gewesen ist, und dessen Principien auszubilden, im Einzelnen anzuwenden und nach dem innern Reichthum ihrer Folgen zu entfalten, die angestrengteste Thätigkeit fast eines ganzen folgenden Jahrhunderts erfordert wurde (7.). Ueber alle Sphären des Naturlebens sich ausbreitend, rundete sie sich zugleich in ihrer Methode und systematischen Form zu einer seltenen Vollkommenheit ab (12.). Das Wesen der Materie wurde erkannt und die Gesetze der Bewegung hörten auf, eine gegebene Einrichtung zu seyn, und traten in den Rang einer mathematischen Nothwendigkeit (8, wie Cartesius die innerste Natur des Geistes in der Denknothwendigkeit entdeckte). Sie ergeben sich als sich von selbst verstehende Consequenzen aus den einfachen Begriffen unseres Geistes. Man überzeugte sich, daß man mit Mühe in den Tiefen der Natur gesucht hatte, was

die Tiefe des Geistes in sich barg und verschlossen hielt (45.). Der Grundbegriff des Mechanismus bildete auch das A und O der Philosophie. Die Spinoza's ist Mechanismus des (spiritualistischen) Fatums, die des Leibnitz Mechanism der Vorsehung. Die Eigenthümlichkeit der Zeit besteht darin, daß die Geister, ohne von den tiefern Problemen, die concreten und individualen Gestaltungen des Lebens der Natur und Geschichte zu begreifen, beunruhigt zu seyn, in einem reinen Aether des abstracten Verstandes lebten (72.). Sieht man doch in der mechanischen Naturwissenschaft von allen innern eigenthümlichen Kräften ab, welche auf der individuellen Natur und der bestimmten Qualität eines Dinges beruhen, und hat auch sie selber keine Muster und Vorbilder weder im Alterthume noch im Mittelalter (11. 9.). Gerade mit jener abstracten Allgemeinheit ist aber das Innerste und Eigenthümlichste der Materie getroffen, Wie würde Aristoteles, wenn er unter uns erschiene, vor dieser Lehre staunen, welche nur zu verstehen er einen Bildungsgang von zwei Jahrtausenden nachholen müßte (M. 9.)! Hat nun der Mechanismus bereits in der Mechanik überhaupt und vor Allem in derjenigen des Größten, des Weltgebäudes nämlich, seine Probe bestanden: so auch Physik, Chemie und Physiologie angeregt, seiner Macht der Objectivirung es vermöge der Vertiefung in der Verinnerlichung und Erhebung der Naturwelt über sich an Genauigkeit und Fruchtbarkeit des Wissens und Wirkens zur Erringung der Ebenbürtigkeit nachzuthun. Nachdem die Astronomie lange nur einzelne Thatsachen gesammelt, die in lauter verschrobenen Standpunkten erscheinen, gewinnt sie endlich den richtigen Gesichtspunkt und damit das Mittel richtige, objective Thatsachen zu haben (Copernicus). Das wahre Innere ihres Zusammenhangs schlägt durch in den Gesetzen Kepplers. Endlich werden auch diese nach ihren Gründen und damit die Vernunftnothwendigkeit des Weltlaufs von Newton erkannt (t. 62.). Da die Wissenschaft der organischen Natur aber zuletzt nur in den Principien der Physiologie das Fundament ihrer höhern Ausbildung finden kann und die zu

den physiologischen Beobachtungen hinzugebrachten philosophischen Voraussetzungen sich den zarten und tiefsinnigen Geheimnissen des organischen Lebens noch ganz incongruent zeigen, sind wir in der Physiologie, so sehr sie auch namentlich durch Hülfe der Chemie bereits gefördert worden ist (M. 13.), noch nicht einmal auf dem Punkt, wahrhafte durchgreifende Erfahrungen machen zu können, von welchen wir in den physisch-chemischen Wissenschaften offenbar einen großen Vorrath besitzen. Doch stehen wir selbst auf dem Gebiete der dynamischen Physik noch in dem ersten Stadium der Entwickelung (t. 14.).

Eine reife Erkenntnißlehre, in deren Besitz die Philosophie noch nicht ist, so dringend sie derselben auch bedarf, wird erst möglich, wenn die Naturforscher, Juristen und Theologen selber die Methode der Natur-, Rechts-, Gottes- und Heilserkenntniß in geschichtlicher wie sachlicher Hinsicht präcis und gründlich zu Tage fördern und behandeln. Das Meiste und Beste findet sich zerstreut in Arbeiten von anderm Inhalt. Am häufigsten noch bei Naturforschern und Theologen. Unter den bedeutendern Bemerkungen und Auseinandersetzungen der erstern findet sich unerachtet einiger sehr wichtigen Leistungen nichts, wodurch die Snell'schen an feiner Sinnigkeit, Schärfe und Gehalt übertroffen würden. Auf die Rechtsmethode haben Ed. Platner, Ihering, Ernst Meyer und Kitz den Blick in einer Weise gerichtet, wodurch das Studium der Methode überhaupt gefördert wird. Möchte nur Ihering's Geist des römischen Rechts, worin der Forscher jetzt schon für die Bestimmung der Methoden so viel Treffliches findet, bald fortgesetzt und endlich auch vollendet werden! Ist doch ohne diese und mehrere andere monographische Untersuchungen eine auch nur einigermaßen zureichende Geschichte der Rechtswissenschaft, womit der Verfasser sich angeblich beschäftigt, gar nicht erreichbar. Für die Methode einer exacten und präcisen Wissenschaft der göttlichen Dinge und religiösen Angelegenheiten liegen Thatsachen vor, welche für die Theologie noch bedeutender sind, als für den Juristen die Entstehung des römischen Rechtes. Herrliches findet sich darüber in den Meister-

werken von Kuhn, Gaß, Zöckler und Andern. Das christliche Alterthum hat vorzugsweise und eingänglichst die Wesenheit Gottes, das Mittelalter seine Natur und die neuere Zeit seine Existenz untersucht und dabei thatsächlich, obwohl noch nicht wissenschaftlich, das zusammenhängendste Netz ineinander eingreifender und den Erfolg sichernder Methoden gewonnen; und es käme nur darauf an, sie rein, vollständig und lebenskräftig in das heutige Bewußtseyn aufzunehmen (vergl. m. vier Bücher der christlichen Irenik). Was dort das römische Recht an Ausbeute gewährt, leistet hier die Orthodoxie; nur daß mit ihr jenes Frommthun, welches sich ebenso sophistisch und rechthaberisch an den Buchstaben hängt, als ihr Geist ihm fremd ist, nicht verwechselt werden darf. Wie sehr aber für die Wissenschaft der einen Wirklichkeit die Bekanntschaft mit den Methoden der Wissenschaften der übrigen Bildungs- und Lebensgebiete von Belang ist, ohne daß sie ineinander überfließen dürfen, läßt Ihering in Betreff der Naturwissenschaft, Snell in Hinsicht der Theologie überall durchblicken und diese in ihren besten Erzeugnissen sowohl in Beziehung auf Natur- als Rechtskunde.

2. Schliephake.

Durchdringt Snell die Wirklichkeit in physischer Hinsicht, so thut es Schliephake in ethischer. Wäre die Schärfe und Tiefe der Forschung bei jenem unmöglich, wenn er nicht überall rückwärts, vorwärts und seitlichhin in das sittliche Leben hineinblicken würde: so vermöchte dieser es nicht mit solcher Meisterschaft in seinen tiefsten Gründen, höchsten Zielen und wichtigsten Vorgängen aufzuschließen, wenn er nicht die Naturwelt als die wesentliche Voraussetzung und Bedingung davon anzuerkennen und ihre Bedeutung nachzuweisen verstände. In seinen „Grundlagen des sittlichen Lebens“ (= G) sehen wir dieses sich verwirklichen. In der im ersten Theil die Aufgabe und Methode, im zweiten das System der Philosophie behandelnden Einleitung in sie (= E) begründet sich die Selbstverwirklichung davon durch den Gesammtzusammenhang der Speculation. Die

Geschichte Nassaus (= A u. Ursprung des Nass. Hauses = U) bietet dem Verfasser ein Feld, worauf der Philosoph zugleich den Tief- und Scharfsinn des ächten Historikers zu erproben hat, wie kaum wo anders in höherm Grade, und ist nicht allein ein Denkmal des Erzählten, sondern auch die That eines Ueberzeugten. Eine Gruppe werthvollster kleinerer, namentlich kritischer Arbeiten (in den Heidelberger Jahrbüchern = H, der Fichte'schen Zeitschrift = F, und an andern Orten), ist es endlich, worin unser Ethiker das Wort des Kenners führt und für die Zukunft Normen und treffliche Fingerzeige giebt.

Die Sittlichkeit ist die das Gute nach unbedingtem Gesetz mit Freiheit verwirklichende Thätigkeit des Menschen (G. 10.). Die Sitte, zugleich eine innere und äußere, theils individuell, theils öffentlich, umspannt uns in der Gemeinschaft wie eine zweite Natur, nicht als ein starres Getriebe des Hergebrachten, sondern durchweg Leben aus Gedanken und Willen. Die Gesittung fällt unter den Begriff der Cultur, welche nicht blos auf die Zurichtung materieller Dinge als solcher achtet (1. 2.). Der Mensch soll den Widerstand der Natur bewältigen, durch seine Kraft und ihre Mittel ihren Druck abwenden, um in und mit ihr nicht mehr zu leiden, sondern, indem er ihrem Gesetz mit Absicht folgt, in ihr thätig zu werden. Nichts Natürliches im Reich des Menschen darf undurchdrungen bleiben. Dies gilt sowohl von dem eignen leiblichen Leben, wie von der übrigen Körperwelt (6. 5.). Das Vollkommene in der Körperlichkeit ist jedoch nach deren Eigenart zu beurtheilen (E. 55. 49—51). Das eigentliche Leben aus unserm Urgrunde ist aber das religiöse. Religion ist die persönliche Einigung des Vernunftwesens mit Gott. Sie entspringt einerseits aus dem Gefühl unserer Abhängigkeit und andererseits aus der stärkenden Gewißheit, durch Gottes Willen und Macht zu seyn. Da nimmt der Mensch sich aus seinem Grunde zurück, er fühlt seine Wesenheit, und vertraut sich mit thätigem Muthe (G. 6. 7.). Die Einheit der Persönlichkeit, welche Gedanken, Gefühl und Willen begreift, nennen wir Vernunft (5.). Die eigenthümliche Art des Geisti-

gen ist jene Selbstständigkeit, welche als Selbstbewußtseyn, Selbstgefühl und insbesondere als Selbstbestimmung erscheint. Sie ist aber keine absolute. Doch wird durch die Receptivität, welche nicht blos in dem äußern Sinn ihren Sitz hat, sondern durch das ganze Innere hingeht, die Selbstthätigkeit nicht eingebüßt. Der Mensch soll, wie in seinem Thun, so auch in seinen Leiden und beiderseitigem Verhalten sich sittlich bewähren (11.). Im erhöhten Selbstbewußtseyn vermag der Geist auch sich, selbstursachlich, zu leben (7.).

Die Entwicklung bis zur Vernunftperson pflegt drei Schritte zu durchlaufen, das Alter der Abhängigkeit, des hervortretenden Selbstwillens und der Besinnung. In jenem wird der Mensch ohne Vermittelung von Wahl und Entschluß, wie ohne Selbstreflexion bewegt. Was von außen einwirkt, behält die Form der Empfindung, und was innen vorgeht, die des Triebes. Dennoch deutet das darin befangene Daseyn auf die dereinst sich darstellende Vernünftigkeit. Der Mensch ist niemals neben das Thier zu stellen; aber auch nie fußt seine Persönlichkeit gänzlich auf sich selber. Der nächste Schritt ist, daß er, während seine Natur sich mehr und mehr als ein Mannigfaltiges von Vermögen, Begehrungen und Erfordernissen ausspricht, zugleich die Welt als eine ihm gegenüberstehende Vielheit von Kräften und Strebungen erfährt. Er muß überlegen, was er vermag, und ausmachen, was, wozu und wie er will. Der Wille treibt als besondere, das Selbst durchsetzende Thätigkeit hervor; die Willensreflexion wird für die denkende vorausgesetzt. Der Geist umringt sich mit einer harten Form und dehnt mit seinem Trachten seine Thätigkeit aus. Der unterscheidende Verstand nimmt die Sinne und Glieder in Dienst. Das Ziel der nächsten Stufe ist Selbstbestimmung aus sachlichen Gründen des Guten. Die prüfende Besinnung erwacht. Je stärker das persönliche Leben sich regt, muß es das Verlangen nach bewußter, durch Gründe gestützter und dadurch auch im Nachgeben ungezwungener Selbstbestimmung hervorrufen. Der zusichkommende Gedanke wendet sich kritisch auf Erfahrung und Mei-

nung. Der Unterschied des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, des Besondern und Allgemeinen hebt sich im Bewußtseyn hervor. Ihren moralischen Einfluß kann die Erkenntniß aber erst dann üben, wenn der zur Herrschaft berufene Theil der Intelligenz bei gleichzeitiger Klärung des Verstandes die wahrnehmenden, unterscheidenden und gestaltenden Kräfte in Dienst nimmt, und mittelst der Imagination ein Ganzes von Vernunftanschauungen musterbildlich vorgestellt wird. Diese große Kraft liegt im Denken, daß es sowohl das subjective Streben durch Einsicht befriedigt, als auch durch die unabweisliche Autorität der Wahrheit an das sachliche Gesetz bindet. Das Gefühl wird erweitert und veredelt. Durch den idealen Zug des Gemüthes nimmt der Geist die Idealwelt in sich persönlich auf, und im Gewissen legt der Mensch sein Handeln an die Idee, welche ihm zum Maaße dienen soll (18—38.). So treten in der Entwicklung nach einander Gemüth, Wille und Intelligenz in den Vordergrund. Alle Elemente der Vernunft, auch das Vermögen der Grundideen, das ihr eigen ist, haben nach allgemeinen Lebensgesetzen des Geistes Entwicklungsfähigkeit (E. 29.). Man gewinnt darum, vom Selbstbewußtseyn ausgehend, nach Anleitung der Ideen, deren Wahrheit es in der Vernunft hat, die Principien (4.).

Neben der intellectuellen Entwicklung geht aber auch eine moralische und ästhetische einher (23.). Ueberall jedoch müssen wir dem Inhalte nach die sinnliche Modalität des Einzelnen, die nichtsinnliche des Allgemeinen und die concretlebendige unterscheiden (13.). Die Hauptmomente der einigen Vernunftthätigkeit, die sowohl eine theoretische als praktische ist, sind die Objectivirung, wodurch ein Wesentliches als möglicher Gegenstand (oder die zu erfüllende Form) der Thätigkeit vorgestellt wird; die Würdigung, wodurch etwas als an sich gut (oder der Norm nach) angesehen wird; die Widmung, wodurch der Lebende sich als persönlich vermögender dem gebilligten Guten in Pflicht zueignet (sie mit Inhalt erfüllt), und die Zwecksetzung, wodurch der Gegenstand zur actuellen Verwirklichung bestimmt wird. Diese

kommt zu Stande durch Ausübung, Ausdruck, Reflexion und Sitte (14. 15.). Die lebendigen Durchbestimmungen, in denen nach und nach unser Wesen zur Erscheinung kömmt, sind das Ergebniß des einheitlichen Lebenstriebes und des in unserer Wesenheit gegebenen Gegensatzes von Bestimmbarkeit und Bestimmtheit, welcher demselben untergeordnet ist. Vor ihrer Verwirklichung durch uns bilden sie den Inhalt unseres Vermögens. Obwohl nur nach einander, finden sie, eine wie die andere, in der Selbstverwirklichung des Lebenden ihre Stelle. Die Weise, in welcher sie so der Wirklichkeit des Räumlichen eingereiht werden, ist die Zeit (16.). —

In der Vernunftperson liegt es aber, sich zur sittlichen Persönlichkeit zu erheben (S. 84.). In der Vernünftigkeit ist sowohl das subjective Moment der moralischen Freiheit, wie das der objectiven Bestimmung gegeben. In Einem Stücke will und heischt sie; sie zeigt das Beisichseyn des Geistes. Nicht anders erscheint sie in der Denk- und Gefühlsthätigkeit. Als sittliche Grundfunction übt sie die erfordernde, entscheidende und in der That sich bewährende Macht. Sie ist sich selbst Ursache, warum sie etwas gutheißt und vorschreibt. Obschon der Mensch die sittliche Bildung keineswegs durch eigne Kraft allein vollenden kann, so ist doch der immanente Ursprung derselben einleuchtend. Die Bestimmung ist in Bezug auf das Wollen Verpflichtung, indem die Person durch es in dieselbe verflochten wird. Die bestimmbare Materie ist das Erlaubte; unter individuelle Rücksicht gestellt, das Geziemende. Dem Pflichtinhalt erschließt und widmet sich der objectiv gehaltene Wille. Wird dem Individuum durch ihn ein Gutes zu-, so im Gefühl angeeignet (38. 41.). Die Wahrheit der sittlichen Motive, im Licht des Urprincips erkannt, als des Urgrundes des Gesetzes und der Freiheit, des Guten und des Antriebes dazu, wirkt im Gebot, als dem durch Gottes Willen gegebenen Gesetz absolut bestimmend. Denn das Unbedingte, wo es sich kundgiebt, einigt und klärt, macht frei und stark, indem es, wie im Den-

ken, so im Wollen, keinem Zweifel, keiner unbestimmten Möglichkeit Raum läßt (67.).

In der Natur des Gedankens, Willens und Gemüthes des Geistes liegt ursprünglich die Richtung auf den ersten Grund, der sich zum Menschen verleihend, leitend, befördernd verhält, und zwar, wie überhaupt, so auch in ethischer Hinsicht. Durch das Herabreichen des Urlebens in die Geschichte wird diese vernunftmäßig gehoben (71. 70.). Sowohl in unserm stillen Seelenleben, als in unsern Bezügen nach außen zeigt sich dem Selbstbeobachter so Manches, was weder von ihm, noch von andern Menschen, noch von der Natur seinen Ursprung hat (56.), die Menschen als Vernunftwesen aber als freier Erweis der Macht und Güte Gottes innerlich ergreift und zur Entgegnung von Person zu Person emporzieht (61. 2.). Die positiven Religionen sind älter als die Theorien; der Glaube an das Göttliche ging dem wissenschaftlichen Forschen darüber voraus. Bei allen Völkern, welche an der geistigen Erhebung der Menschheit productiv Antheil gehabt haben, auch unter den trüben und gebrochenen Vorstellungen des Mythus, findet man irgend einen Begriff von dem Göttlichen durchscheinend. Es war in ihrem Glauben, wenn auch unter Bildern verhüllt, die Frage nach der Gottheit erhalten; und durch diese, welche die Erkenntniß wie im Keime einschließt, wurde später dem Nachdenken der Gegenstand und die Spur vorgegeben (72.). Umgekehrt würde aber auch eine wissenschaftliche Anleitung zu jenem Gedanken und die Gewißheit davon unmöglich seyn, wenn derselbe nicht potentiell im Geiste, und wenn das Grundwahre nicht auch actuell, obschon uns unbewußt, in der noch unverstandenen Form einer das Denken normirenden Voraussetzung gegeben wäre. Eine solche wirkt aber überall und beständig, schon in der unvermeidlichen Frage nach dem Was und Warum, nach dem Wodurch und Wozu (E. 24. 74.). Unter dem immanenten, transcendenten und ascendenten Gesichtspunkte hat die analytische Philosophie insbesondere die persönlichen Grundvermögen einzeln und nach ihren Beziehungen zu erörtern. Die Lehren

vom Willen, Bewußtseyn und Gefühl bilden drei große Disciplinen, welche sowohl die formale Bestimmtheit der Thätigkeit, wie die materielle des Gegenstandes, soweit dieser uns in Willen, Bewußtseyn und Gefühl gegenwärtig wird, zu betrachten haben. In allen aber ist der Vernunftcharakter des Geistes zu bezeichnen, der nicht blos, noch vorzugsweise dem intellectuellen, sondern ebenso ursprünglich den moralischen und ästhetischen Vermögen nach den angegebnen Momenten eigen ist. Indem der Vernünftige selbstinnig sich als Einheit constituirt und die Totalität der Dinge auf eine obere Einheit bezieht, wodurch er nach innen und außen sich in die gehörige Beziehung stellt, kommt ihm als Ganzem und in allen Grundvermögen jene urgeistige Potenz und Energie zu, die alle seine Kräfte trägt und beseelt (13.).

In der Offenbarung findet eine Aufnahme der Wahrheit in Folge einer göttlichen Mittheilung derselben an den Geist statt; die Wissenschaft hingegen besteht im Beobachten des Gegebenen, im Erforschen des Erkennbaren und im Gestalten der Begriffe. Jene begreift in vorzüglichem Sinne das höchste Gebiet der intellectuellen Erfahrung, diese ist der Ausdruck seiner intellectuellen Selbstthätigkeit. Sie sind zwei Hauptgrundlagen der Sittlichkeit, insofern sie zwei hinanleitende geistige Mächte darstellen, welche zusammen dahin wirken, um den Menschen in seiner moralischen Entwicklung zu reiner Wahrheit, zur Gewißheit des sittlichen Urgrundes, und darin zur Güte des Willens und vernünftigen Freiheit zu erheben (S. 75.). Das Offenbarwerden des Wesens im Geist geschieht jedoch nicht von außen her. Die Vernunft ist ewig in Einheit mit dem Gegenstande ihrer Erfahrung. Diese Eigenschaft der Intelligenz gilt vor Allem in Bezug auf die Urwahrheit, auf das Innesehn des ersten Grundes. Dies ewige objective Offenbarseyn Gottes für den Geist bildet den gemeinsamen beständigen Boden für die Wissenschaft und den aus zeitlicher Kundgebung entsprungenen Glauben. Die geschichtliche Offenbarung ist eine thatsächlich erscheinende, in die individuelle Lage eintretende Lebensäußerung

Gottes an die Menschheit, die auf deren Geschicke, wie in das Gemüth und Gewissen, hinabwirkt. Der Geist ist dabei das fähige empfangende Organ der unmittelbaren Erleuchtung. Das offenbarende Licht, welches durch keine absichtliche Anstrengung des Endlichen herbeigezogen werden kann, strahlt, die Erkenntniß verleihend, in das Innere, das, von der Gewalt der schaffenden Energie gerufen, ergriffen und durchlebt wird. Das Organ bedarf keines wissenschaftlichen Vorbereitens und Forschens, es bedarf nur der Aufmerksamkeit, der Offenheit, der willigen Aufnahme. Die Offenbarung ist eine urfreie That des göttlichen Geistes, und zwar eine vollkommene. Die Geschichte giebt davon thatsächliches Zeugniß. Im Glauben dauert das geistige Band der Menschheit an Gott fort, um sie auch in Zeiten, wo die Offenbarung nicht mehr als unmittelbare That geschieht, mit dem Ursprung, welcher dieses Band stiftete, vereint zu halten (76—8.).

Es ist das wollende, denkende und empfindende Wesen selbst, welches mittelst der Vereinbildung von Glauben und Wissenschaft, als dem transcendenten und immanenten Bestandtheil der Intelligenz der Menschheit (82.), durch die innere Obermacht des wohlgefaßten Willens sich zur sittlichen Persönlichkeit auszubilden bestimmt ist. Unter der Form der Eigenthümlichkeit bildet sie den Charakter. Dem Willen nach ist seine Function Muth und Gehorsam, dem Bewußtseyn nach Gesinnung und Weisheit, dem Gefühl nach Innigkeit und Tugendseligkeit. Der Thätigkeit nach überhaupt kennzeichnet er sich durch Ursprünglichkeit, Entschlossenheit und Stetigkeit, in Hinsicht des Objects durch Ehrenhaftigkeit, Gerechtigkeit und Bescheidenheit, und im Erzeugniß davon durch Gewissenhaftigkeit, Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit (84—94.). —

Das Ziel der Erziehung durch den sich offenbarenden Gott, welche durch die ganze Geschichte hinwirkt, ist die Vollendung der moralischen Persönlichkeit des Menschen und der Menschheit und ihre Vollbethätigung im sittlichen Reich (82.). Zur Vernunftperson und damit zur rechtlichen Mündigkeit herangereift,

welche ihm den gebührenden Spielraum allseitigster sittlicher Selbstbestimmung sichert, und vermöge der Offenbarung und Wissenschaft sich im Innersten zur sittlichen Persönlichkeit zusammennehmend: gelangt der Mensch durch die Kunst und Geschichte zur Vollendung des persönlichen Lebens der Einzelnen und Gesammtheiten, worin das Innere und Aeußere, indem jedes sich selber entspricht, auch einander entsprechen und vermöge der Vermittelung beider dieses der genaue und thatkräftige Ausdruck von jenem ist. Wenn die Früchte der menschlichen Arbeit zu objectivem Seyn und Wirken werden, so ist dies keine trennende, sondern nur zu freiester und eigenthümlichster Verbindung führende Ablösung. Sie verharren im Bereich des thätigen Geistes zu wirksamer Fortdauer und Gedächtniß; sie stehen in dem uns ganz umringenden Lebensganzen der Menschheit, und was wahrhaft Gutes ist, das lebt in der Wirklichkeit des göttlichen Reiches, woraus die ersten Ursprünge quellen, wohin die letzten Ziele deuten, und dessen Beherrscher über die Folgen unserer Thaten, richtend und entscheidend, über uns selbst, unser Loos anordnend, waltet (E. 71. 2.). Allerdings ist die sittliche Persönlichkeit, wie sie zeitlich geartet ist, ein Ergebniß der Thätigkeit und Erfahrung, ein Gewordenes und Erworbenes; allein zuerst sie, gleich der Tugend, hervorbringend, das ursachliche Wesen selbst, welches von den sich äußernden Erscheinungsweisen der Grund ist. Sie begreift das volle lebendige Vermögen und Streben, nimmt alle Fähigkeiten darin auf, zieht die ausführenden Kräfte an sich und bewegt so die gesammte Thätigkeit aus Einer Mitte, als Eine Macht der sittlichen Güte (G. 84. 5.).

Dennoch ist die Macht eine weitere Bestimmtheit des moralischen Wesens als der Charakter. Sie ist, auf Darstellung und Aeußerung gehend, das thätige Vermögen, worin der Charakter lebt und wodurch er sich ausspricht. Aus diesem fließen daher ihre moralischen Elemente: die Motivirung im Willen und die objectiv richtige Aufnahme des in der Bestimmung gegebenen Inhalts. Zugleich aber kommen ihr reale Erfordernisse

zu. Denn der Lebensmächtige muß seine Kraft über die, seinem Zwecke nach, dienenden Stoffe, über die innern und äußerlich-sinnlichen Bedingungen erstrecken. Einestheils ist er selbstbildend, anderntheils mitbewegt und angewirkt in der Welt. Unter der Form der Selbstursachlichkeit ist die Lebensmacht Kunst, Geschichte aber, sofern das Ganze den Einzelnen umlebt und er es erfährt (95. 6.). Die Kunst, deren Zweck das Werk ist, fordert als Norm die Gesinnung, als Inhalt die Wahrheit, als Form das Maas. Sie ist schöne oder nützliche, jenachdem ihr Werk Selbstzweck ist oder nicht. Doch soll auch der Nutzkünstler die letzte Absicht seiner Arbeit auffassen, und diese soll noch von gemüthlicher Theilnahme begleitet seyn. Aber auch die freie Kunst steht unbeschadet ihres Selbstwerthes unter der Pflicht der Mittheilung, welche der Künstler als freie Gabe den Empfänglichen darbietet. Verkehrt ist es aber, sie zum Behuf der moralischen Bildung und Besserung verwenden zu wollen. Zu diesem Behufe gehe man geradezu auf Einsicht, Gefühl und Willen des Guten und auf die Gesetze im realen Leben. Dafür kann nur die unbedingte Autorität der Wahrheit und des göttlichen Sittengesetzes, ohne Umgang, gründlich wirken (96—104.). Rechtsleben, Erziehung, Lehre gehört der nützlichen Kunst an. Diese und die schöne ist vernünftige Thätigkeit und jede Vernunftbestimmung Pflicht, nur daß sie rein moralisch der Gesinnung nach als Tugend oder praktisch in der Ausübung als Werkthätigkeit erscheint (E. 63—75.). Die Lebenseinheit in der Geschichte ist eine ganz andere, als in der Naturwelt. Denn es handeln in ihr freie Vernunftwesen. Die geschichtliche Bewegung geht allerdings durch unzählige Hindernisse und Störungen mit Fehlbildungen aller Art vor sich. Allein die sittliche Geschichtsansicht wurzelt in der Ueberzeugung, daß die Menschheit das in ihrer Welt gewaltig gewordne Uebel überwinden werde. Denn das Ziel der Geschichte ist unverkennbar die volle Realität des Menschlichen, so daß einestheils das Physische durch Vernunftformen verklärt werde, anderntheils die geistige Welt, mit der leiblichen vermählt, in sinnlichrealer Be-

stimmtheit sich auspräge. Der Einzelne hat mit Gemüth und That nach seiner Fähigkeit darauf einzugehen. Dargeboten wird sie (U. 7. 45.) dem Geist durch Ueberlieferung, welche aber Wahrheit des Inhalts und Ursprungs und Bewahrung des Zusammenhangs in sich tragen muß. Die Offenbarheit des Geschichtlichen bewegt bei der Achtung gegen die Werke der Vorzeit den ausgestaltenden und neuschaffenden Trieb (G. 104—10. E. 57. 62. A. I. B. 94. 157. 63 u. a.).

Die in der Entwicklung des Menschen zur Sittlichkeit mögliche Verneinung erscheint bald vorübergehend und im Einzelnen störend und mißbildend, bald als Gewohnheit und Zustand; ihr Aeußerstes erreicht sie als gänzlicher Umschlag des Willens in das Gegentheil seiner Natur und Bestimmung (G. 111.). Wie der sittliche Wille, Alles unter die Idee des Guten stellend, sein Werk wahr und frei vollbringt, so ist an dem unsittlichen, der nicht blos eine Abwesenheit des Guten, sondern sowohl positiv, wie negativ thätig ist, das Gegentheil davon zu ersehen (113.). Das selbstische Willensgelüst ist der Kern des Bösen, ob dies nun als Selbstlust der Sinne, oder als Selbstsucht aus Hochmuth auftauche. Der Boden des Sünders ist Lüge, der Absicht nach ist er Feind, zum Zeugniß, daß er mit dem Wirklichen und der Bestimmung der Dinge in Widerspruch steht. Der Seelenzustand des Unsittlichen ist das Gegenbild der wohlerbauten Persönlichkeit. Mit der moralischen verliert er die künstlerische Würde. Während gute Thatübung den Menschen pflichtgerechter, freudiger, herrschender und offener macht, so wird jener auf seinen Irrgängen immer mehr empört, geknechtet, vereinsamt und verstrickt. Die Form des Willens ist dort pflichttreue Freiheit, hier Leidenheit und Vermessenheit. Der Durchbruch der Untugend hängt zwar von mancherlei Bedingungen, sowie von den Gelegenheiten ab; allein ihr Sinn selbst fließt nicht daraus, sondern ist in dem sich verkehrenden Willen, in den unsittlich selbstischen Triebfedern zu suchen, die wir von den Mängeln der intellectuellen Thätigkeit und des Gefühls unterscheiden. Das Böse unterscheidet sich nach Dauer,

Ausdehnung und Fortschritt, das durchgetriebene Laster in List, Wuth und Wuth zur List, die in Verzweiflung ausläuft (115—20.). Der Ursprung der Sünde ist nur in der Selbstentscheidung der endlichen Person, welche in der Zeit vollzogen wird, zu suchen. Mit dem Abfall vom Urstande ist die menschliche Gattung so ergriffen, daß eine Mitleidenschaft der Individuen an diesem Loose stattfindet (25.). Der Gegensatz, aus dessen Verkehrung die abtrünnige Hyperautonomie erfolgt, ist zunächst nicht der des Endlichen und Unendlichen, sondern von Ich und Gott. Das Böse läßt sich weder aus dem Körpertheil des Menschen, noch socratischplatonisch oder intellectualistisch aus Irrthum herleiten (120—3.). Bei aller Möglichkeit des Fehlens aber, ja selbst bei dem üblen Hang auf Seiten des endlichen Geistes bleibt doch die unendlich wesenvollere Macht des Guten bestehen. Die Neubildung des Menschen von der Einkehr nach innen bis zur Versöhnung besteht jedoch nicht in einem blos psychologischen Prozeß. Er bedarf der Vermittelung von oben. Da die sittlichen Lebensgrundlagen sich wesentlich auf die Persönlichkeit beziehen, nach der wieder die Verhältnisse der Menschen untereinander beschaffen werden: so ist vor allem auf Herstellung der individuellen Tugend zu wirken. Daher ist für die Gesellschaft zuoberst nöthig die thatvolle Tugend der öffentlich hervorleuchtenden, der historischen Personen (123—8.). Giebt es doch umgekehrt auch Revolutionen von oben her, wie von unten (F. 44. B. S. 183.). Freilich ist es schon darum unerläßlich, daß die öffentlichen Mächte das Ihrige thun. Auf dem lebendigen Bund von Staat und Kirche beruht großentheils die Hoffnung der Zukunft (G. 128. E. 74—9.). —

Wer Schliephake's Schriften, insbesondere aber seine Grundlagen des sittlichen Lebens, aufmerksam gelesen hat, muß sich sagen: dieser Mann ist frühzeitig mit sich wissenschaftlich in's Klare gekommen, hat hierauf sein Wissen und Leben in der Wirklichkeit und Geschichte allseitigst an einander geprüft, geläutert und bewährt, und Wahrheitsliebe und selbstständige Forschung sind ihm zur andern Natur geworden. Er ist nicht

blos in der Philosophie und ihrer Entwicklung, sondern auch in den einschlägigen positiven Wissenschaften, namentlich in der theologischen Ethik, gründlichst zu Haus. Daher trifft er in eigner Beobachtung und Untersuchung, so wie in der Kritik der bedeutendsten vorhandenen Leistungen (F. 44. B. S. 162 – 5.) mit dem feinsten Blicke und in der größten Einfachheit fast immer das Richtige, und zwar hauptsächlich in jenen Tiefen, welche für durchgreifende Einseitigkeiten, wie Lösungen entscheidend sind. Nicht etwa nur bei Theologen, welche zugleich Sinn für eigentliche Speculation haben, wie bei Julius Müller und Rothe, sondern auch bei solchen, welche ihr weit eher abgeneigt sind, wie bei Neander und Hirscher. Selbst die jüngsten Mitarbeiter weiß er zu würdigen, so den vielseitigen Conrad Hermann. Daher das Ueberraschende, daß er auf seinen Wegen, es sind vornehmlich der ethische und historische, genau dasjenige zu erreichen pflegt, und durch sich erprobt sieht, was gänzlich unabhängig von ihm andere Standpunkte mit ihren Richtungen, so etwa der physische und metaphysische, als ausgemachte Wahrheit erkennen. Unser Philosoph kömmt einem der dringendsten und am Schwersten zu befriedigenden Bedürfniß dadurch entgegen, daß er das sittliche Leben des Menschen und der Menschheit hauptsächlich nach seiner historischen Entwicklung zu bestimmen sucht. Dennoch weiß Niemand besser als er, daß in der Ethik die Grundentscheidung dem begrifflichen und apriorischen Gebiete anheimfällt (G. 50. E. 62.).

Stimmt er schon darin mit Snell und der reinen Speculation überhaupt nach dem jeweiligen Boden pünktlich überein, so ist es noch auffallender, daß das Gleiche auch von den einzelnen Schritten und Gesichtspunkten gilt. Es sind dies dem Seyn nach fast überall Inhalt, Form, Norm und Zweck, dem Prozeß nach Selbstvertiefung, Selbstobjectivirung, Selbsterinnerung oder der Gang nach innen und Selbstvollendung oder Erreichung des Selbstzweckes, nach der Verbindung von Thun und Seyn Selbstbeziehung, äußere und innere Selbstunterscheidung und Selbstvermittlung. Sogar die Gliederung in sinn-

liche (particuläre), allgemeine, concretlebendige (totale) und absolute Selbstverwirklichung entgeht ihm nicht. Denn ihm wie Snell ist die Entwicklung relative Selbstverwirklichung, während die absolute Gottes über alle Entwicklung mit ihrer Zeiträumlichkeit allerdings erhaben, damit aber erst schlechthin energisch und lebendig und deßhalb Hervorbringerin und Herrin alles Lebens und jeder Energie ist (E. 63. 5.). Jene Relativität bringt es aber mit sich, daß im gesunden Verlauf nie eine jener Bestimmungen ausgeschlossen ist, sondern nur jeweilig eine andere die Oberhand hat. Im Großen zeigt es sich bei der Selbstverwirklichung der Persönlichkeit oder Wesenheit des Menschen zur vollendeten Person. Begründet sich die ganze Behandlungsweise des Menschen abseiten des Rechts, der Jurisprudenz und der Theologie dadurch, daß sie ihn als Person und damit die Persönlichkeit, vermöge welcher die Person ist, als seine Wesenheit anerkennen: so ist er zwar bei seiner Geburt erst physische, Vernunftperson oder sui juris aber von erreichter Mündigkeit an, worin die sittliche Persönlichkeit während des Mannesalters sich zu bewähren und der Greis sich zur vollendeten Herrschaft des Geistes über die Materie zu erheben hat; allein nirgends ist eine dieser Persönlichkeitsbestimmungen außer Wirksamkeit, nicht einmal (F. 44. B. S. 185 f.) während des Lebens im Mutterleibe.

Das ästhetische, moralische, intellectuelle Vermögen mit ihren Gefühlen, Wollungen und Gedanken sind Produkt der Thätigkeit (G. 76.) und weisen zurück auf die Einheit der Person (45.), schon in ihrem Ursprung von Gott (61. E. 62.). Der persönliche Geist selbst ist es, der jedes seiner Grundvermögen in bezüglicher Selbstthätigkeit hervortreibt und in Wechselbedingtheit durcheinander schlingt, um in ihrer Harmonie sich nach seiner ganzen Fülle darzustellen und seine Gestalt zu vollenden (H. LVI. 7. S. 550 f., vgl. G. 25. u. E. 24. F. S. 168 ff. 178.). Der Verfasser setzt jedoch nicht blos so die Geistigkeit obenan innerhalb der Persönlichkeit, sondern erklärt auch die Vernunftanlage als den höhern Theil unsers Selbstes, wel-

cher für die Vereinigung des geistigen mit dem leiblichen Leben das vermittelnd Bestimmende ist (E. 52.). Verkehrt aber die Persönlichkeit mit Gott vor Allem, doch nicht ausschließlich, durch ihre Geistigkeit, so mit der Naturwelt durch ihre Sinnigkeit, und zwar sowohl erfahrend, als wirkend (68. 54.).

Wenn nun hienach es auch nur die Persönlichkeit seyn kann, worin Sinnigkeit, Selbstheit und Geistigkeit des Menschen einander durchdringen und vermöge welcher der Mensch, sich selber als solchen verwirklichend, sein Wirken und dessen Concentration zur That begründet: so ist es doch keineswegs unerklärlich, warum bei Schliephake bald der Wille an der Spitze steht, bald neben Gemüth und Intelligenz, bald das Wollen mit dem Thun zusammenfällt, bald das Vollbringen davon unterschieden wird. Das einemal faßt er getreu die Entwicklung von einem ihrer Standpunkte auf und das anderemal sieht er ebenso unbefangen auf die Gesammtselbstverwirklichung und das ganze Wesen hin. Sowohl in der Geltendmachung der persönlichen Einheit, heißt es (S. 85.), als in der Richtung auf den Thatvollzug, zeigt sich der Wille als die den Charakter constituirende Thätigkeit. Gleichwohl wird die Macht und die Ausführung, das Vollbringen nicht blos davon unterschieden, sondern von einem noch tiefern Grund aus bestimmt (95.). Innerhalb der Innenwelt hat aber der Wille wirklich jene Stellung. Zwischen Gemüth und Intelligenz mitteninne, wirkt er auch dem sie alle vermittelnden vernünftigen Selbstbewußtseyn vor. —

Um jedoch die Wechselerprobung genau und vollständig gefaßter complicirter Erscheinungen und ihrer reinen Gründe zu erreichen: muß auch die Analyse überall zu Ende geführt werden. Es hat sich in der Beurtheilung Snells gezeigt, daß Selbstverwirklichung Selbstbestimmung dem Inhalte, der Form, der Norm und dem Zwecke nach ist und daß Seyn oder Bestimmtheit sich schließlich nur erklärt aus dem Sichbestimmen, worin Seyn und Thun, oder Bestimmtheit und Bestimmen zwar keineswegs identisch, wohl aber ursprünglich verbunden und also

unzerreißlich sind. Wer sonach es mit der Selbstverwirklichung zu thun hat, und in diesem Falle ist auch der philosophirende Mensch, muß von dem Behandlungsgebiet ausgehen, welches jene Ureinheit von Thun und Seyn oder das reine menschliche Sichbestimmen zum Gegenstande hat. Man ist nun allerdings gewöhnt, das freie Sichbestimmen, was zuerst mit dem Menschen und zwar im menschlichen Gemüth (S. 38.) auftritt, kurzweg Bestimmen zu nennen. Allein die wissenschaftliche Analyse beweist, daß diesem allgemeinen Sichbestimmen, worin das Gemüth sich erfaßt und welches der Wille förmlich verwirklicht, im eigentlichsten und wörtlichsten Sinne das noch nicht freie oder allgemeine und darum particuläre Sichbestimmen vorangeht und zwar in den vier Schritten aller Selbstbestimmung, beim Menschen im Reitz und in der Empfindung, im Trieb und Begehren, in der Sinnenanschauung und Vorstellung, und in der Naturwelt im Gestaltungsprincip des Krystalls, im Trieb oder Lebensprincip, in der Selbstempfindung oder niedern und in der vorstellenden oder höhern Thierseele. Daher auch die Individualität der Pflanze und die Subjectivität oder das vorübergehende Sichinneseyn des Thieres von der Einheit des persönlichen Wesens nach wohl zu unterscheiden ist (E. 42. 53.). Erst der Mensch ist es, welcher in seiner Einzelheit das allgemeine Wesen eigenthümlich verwirklicht. In der Ureigenthümlichkeit wurzelt das Recht des Vernunftwesens (S. 66.).

Die Schärfe der ethischen Auffassung zeigt sich aber nirgends stärker als in der Bestimmung des Bösen. Gerade je tiefer Schliephake das Unwesen des Bösen faßt, desto einleuchtender versteht er seine Nichtnothwendigkeit nachzuweisen, und es von der bloßen Unangemessenheit zu höhern Entwicklungsstufen zu unterscheiden (23. 5. 36. 41.). Selbst der Zweifel ist zur Erkenntniß der Wahrheit nicht an sich nothwendig, sondern nur die Frage (36.). Auch führt die nachträgliche Ueberwindung des Bösen nicht für sich schon zu einem höhern Gut, als die Vorbeugung gegen jenes (123.). Daher ist offenbar (S. 112.) nicht gemeint, daß sich aus der Endlichkeit jene Verschränktheit

selber erkläre, welche den Widerspruch erzeugt, sondern nur, daß die Möglichkeit jener Verkehrtheit sich daraus ersehen lasse. Nicht blos eine wahre, sondern zugleich eine an wichtigen Problemen reiche Bemerkung ist es, daß mit der Auffassung, wornach der Philosophie die specifische Pflege der Humanität obliege, diejenigen nicht einverstanden seyn werden, nach welchen die Philosophie dieselbe mit Kunst, Religion und Sittlichkeit theile (H. a. O. 53.). Um so mehr, als sogar die eine oder andere davon, selbst bald die Kirche, bald der Staat jene Thätigkeit häufig ausschließlich oder doch vorzugsweise in Anspruch nimmt. Ebendarum ist es auch unerläßlich, unzweideutig zu entscheiden, welche Stellung eine jede davon dazu einnehme.

Nach allgemeiner Anerkenntniß verwirklicht sich ursprünglich das Verhältniß des Menschen zu Gott in der Religion, das der Menschen untereinander im Recht, das der Menschen zur Natur im Wohl und das des Menschen zu sich selber in der Persönlichkeit, und ist die jeweilige Organisation und Macht derselben die Kirche, der Staat, die Cultur und die Lebensweisheit. In abgeleiteter Weise und mittelbar wirkt aber jede jener Wirklichkeiten und Mächte auch auf alle übrigen ein. Das Ab-, Vor- und Ebenbild einer jeden ist wieder ihre Idee. Die Gestalt der Idee überhaupt ist die Schönheit, ihr Inhalt die Wahrheit; ihrer Norm nach ist sie das Gute. Die specifische Verwirklichung jener ist die Kunst, die der zweiten die Wissenschaft, die des Guten die Sittlichkeit, welche zusammen ebenso die Bildung als jene Wirklichkeiten und ihre Mächte das Leben ausmachen. In abgeleiteter Weise wirkt jede jener drei Idealitäten und ihrer Mächte auch auf alle übrigen. Von all jenen Ideen hat aber der Mensch nur eine Idee durch die Idee von sich selber, und all jene Wirklichkeiten und Mächte hängen vom Verhältniß des Menschen zu sich selber und von seiner Macht über sich ab. Wie nun das Specifische des Rechts das Verhältniß der Menschen zu einander und der specifische Gegenstand der Kunst die Schönheit ist: so ist das Specifische der Philosophie das Menschliche, dem Seyn wie Thun, aber

auch ihrer Urverbindung oder dem Sichbestimmen nach. Sie ist somit der Geist des Lebens, der Bildung und der sie verknüpfenden Sphären (Vgl. m. Aufsatz über das Verhältniß der Persönlichkeit zur Philosophie in Zimmermann's Allg. Schulztg. 1855 S. 1309. 10. u. m. Einleit. i. d. Ph. §. 6—11.). Auch nach Schliephake geht die Philosophie überall vor Allem auf den das Ganze belebenden Geist (H. LVI. S. 547.). Da der Mensch aber sich zu reiner Menschlichkeit nicht verwirklichen kann, ohne sich zugleich nach all jenen andren Beziehungen zu verwirklichen, fordert die Philosophie, es selber nicht vermögend, ihn dazu auf; und, durch sie frei von diesem Erforderniß überzeugt, thut er es auch frei. Er strebt jetzt frei und aus voller Ueberzeugung zur vollen Menschlichkeit. Die Philosophie hält sich so gerade innerhalb ihrer Grenzen, ohne sich wegzuwerfen. Dann muß sie freilich die Ansicht, weder mehr noch weniger als Wissenschaft zu seyn, als einen Uebergangsstandpunkt betrachten (549.). Die Philosophie ist auch in der Geschichte stets früher, als die Wissenschaft. Sie selber hat sich erst in Aristoteles als solche angesehen und ist alsbald nach ihm davon ab- und darüber hinausgekommen. Wozu es führt, wenn man die Philosophie im Wissen und νοῦς im actus purus aufgehen läßt, statt sie und ihn bis in die Tiefe der Selbstverwirklichung zu verfolgen, zeigt Wilhelm Biehl's durch philologische Gründlichkeit und philosophischen Scharfblick gleich ausgezeichnete Abhandlung über den Aristotelischen νοῦς. Da nur die persönliche Vernunft oder die vernünftige Persönlichkeit überzeugen und überzeugt werden kann, so liegt es im Wesen der Selbstüberzeugung, sich zugleich reell, ideell und beiderseits oder in Beziehung auf Wahrheit, Gewißheit und die Macht ihres Bundes in Uebereinstimmung mit sich zu setzen. Wie aber alles Wirken sich so durch die Selbstverwirklichung zu begründen hat, so auch das einzig und allein darin sich bewährende Ueberzeugen, daß es zu freiester ihm gemäßer That führt, durch die Selbstüberzeugung. Genau dies ist auch die Ueberzeugung Schliephake's (E. 82. 28.).

3. Die Persönlichkeitsphilosophie.

Verhält es sich nun aber mit der menschlichen Persönlichkeit in der hervorgehobenen Weise, so liegt es in ihr, daß sie, je vollständiger und reiner sie sich verwirklicht und so sich in sich zusammennimmt, theoretisch und praktisch in das Universum und in Gott sich zu versetzen vermag, ohne etwas Fremdartiges in sie hineinzutragen oder etwas davon sich zu versperren. Es kommt ihr zu, die Welt zu begreifen, Gott einsichtig zu verstehen, und mit beiden lebenskräftig zu verkehren. Einzig von ihrem Standpunkte aus läßt sich durch jahrhundertlange Anstrengung in ganz bestimmter Reihenfolge von einem Princip und Gesetz nach dem andern jene allein ausreichende Erkenntniß (E. 50.) erringen, welche nach Ueberwegs verdienstvoller Auseinandersetzung (Logik S. 77 — 9.) durch ihre Reinheit und Anschaulichkeit gleich sehr über Abstractheit wie Symbolicität erhaben ist. Aber auch umgekehrt je schärfer und tiefer die Forschung irgendwo eindringt, desto lichter und gehaltvoller kommt dadurch unwillkührlich die Persönlichkeit zu Tage. Rückhaltlos der Wahrheit nachgehend und gänzlich unbekümmert um was immer für einen philosophischen Standpunkt, auch durchaus unabhängig von einander, haben Snell und Schliephake, jener das Universum rückwärts untersuchend durch die Naturwelt hindurch und dieser es vorwärts bis zur Vollendung des Menschen verfolgend, der erstere die Spuren der Persönlichkeit stufenweise bis zu ihrem Ursprung hinter der Naturentwicklung, der letztere ihre Schritte bis zur Vollendung des sittlichen Lebens in Gott erkannt. Zugleich stimmen sie nicht blos in Betreff der wissenschaftlichen Methode (Schliephake E. 34—8) überein, sondern es bewährt sich selbst das Ergebniß des einen an dem des andern. Darum vermögen sie aber auch von den einander ausschließenden Lebensanschauungen den Grund dieses Irrthums auf beiden Seiten überraschend aufzuhellen (F. 44. B. S. 159 flg.) und jeder auf seinem besondern Grenzgebiet für das menschliche Leben die eben möglich gewordenen und unzweifelhaft bevorstehenden nächsten

Eröffnungen der Wahrheitserkenntniß in deutlichen Umrissen zu zeichnen und damit das vermittelnde Endziel näher zu rücken.

Wer, sagt Snell, den Geist kennt, welcher seit einem Vierteljahrhundert in der Naturforschung herrschend gewesen ist, der wird erstaunen über die plötzliche Wendung und über die ungestüme Hast, mit welcher sie in die gemeinschaftliche Wurzel von Materie und Geist, von Leib und Seele und nebenbei in das Verhältniß der physischen und moralischen Welt seit einem Jahrzehend in der materialistischen Streitfrage hineinstürzt. Ist nicht dieser herrschende Geist der Naturforschung dadurch charakterisirt, daß man mit verächtlichen Seitenblicken auf die Philosophie und mit gelegentlicher Verhöhnung aller tiefer greifenden Bestrebungen eine Doctrin des vollendeten Empirism und Sensualism vorträgt, welche, so alt und verbraucht sie auch ist, sich als etwas ganz Neues und von unerhörten Erfolgen Begleitetes zu geben liebt? Wie kommt diese Naturforschung dazu, ein Problem aufzugreifen, welches in den Abgrund der Schöpfung und in die Tiefe des Absoluten hineinreicht! Man kann kaum etwas Anderes antworten, als daß der Geist der Philosophie hier, wie überall, wo er geschmäht wird, sich rächt und zwar in diesem Fall an der Naturforschung in einer ziemlich unbarmherzigen Weise, indem er sie zu einem Streit getrieben hat, welcher ihre Blößen arg zur Schau stellt. Wo man die gebildete und geschulte Philosophie verachtet, fällt man einer rohen und zügellosen Afterphilosophie in die Hand. Jeder Empirist hat seinen philosophischen Schlupfwinkel, wie finster und unwohnlich es in ihm auch aussehen mag. Woher nun aber jene Empfindlichkeit des Glaubens gegen solche innerlichst machtlose, schon weil gänzlich unwissenschaftliche, Angriffe? Der Grund ist leicht gefunden, wenn man den Geist beachten will, welcher auf kirchlichem und religiösem Gebiet sich zum herrschenden gemacht hat. Dieser Geist erkennt auch im gröbsten Sensualism noch eine ihm gleichberechtigte und gefahrdrohende Macht, weil er sich mit ihm wesentlich auf gleichem Boden fühlt, weil er die religiöse Wahrheit ebenso äußerlich an den Menschen her-

anbringt als der Sensualism die naturwissenschaftliche (M. 1—3.). Newton wurde es klar: du steigst in die Tiefen der Natur, wenn du in die Tiefen deiner Begriffe steigst (t. 55.). Die nächste Hauptaufgabe der Naturwissenschaft wird bestehen in der allseitigen Ergründung der Aequivalenz der Kräfte, und so einerseits in einer Theorie des chemischen Prozesses, welche auf die Auffassung der chemischen Stoffe als bestimmter Complexe von Thätigkeiten basirt ist, und andererseits in einer solchen über die Aetherbewegung, wodurch zugleich jene sich in sich widersprechende actio in distans aus dem Anziehungsgesetz verschwinden wird (M. 48. 60.). War der Physik, Mechanik und Chemie die beschränkte Fassung ihrer Aufgabe am meisten förderlich: so sollte sich doch die physikalisch-chemische Physiologie nicht anmaßen, über das Verhältniß von Natur und Geist zu entscheiden (N. 166. 9. M. 26. 7.). Wann aber wird sie und die Wissenschaft der organischen Natur überhaupt doch einsehen, daß man auf ihrem jetzigen Standpunkte vom Leben der Natur höchstens so viel erfahren kann, als man von einer Bildergallerie erfährt, wenn man die Farbestoffe der Bilder chemisch analysirt, die Leinwand microscopisch untersucht und den Firniß nach seiner Lichtwirkung optisch bestimmt (S. 28.)! Unter den Bildungsprozessen des Lebens können wir ohnehin in manchem Betracht die psychologischen besser betrachten als die physiologischen (30.). Jedenfalls kann die Naturwissenschaft das höhere, und selbst blos das intellectuelle Interesse nur befriedigen, wenn die Verbindungswege und Beziehungen zwischen der physischen und moralischen Welt aufgezeigt werden (N. 15. t. 16.).

Aber auch diejenigen zwischen dieser und Gott wollen gewürdigt seyn. Die Verarbeitung des religiösen Glaubens zur Wissenschaft, welche selbst eine stete Aufgabe sittlicher Arbeit ist, macht die Vernunft einig und fest in sich und giebt dem moralischen Streben Gestalt und Stütze. Die Offenbarung ist für die spätesten Geschlechter keine absterbende Schale. Allein der Mensch soll auch durch keine dogmatische Bevormundung in den Zustand unüberlegender Abhängigkeit zurücksinken. Die Wissen-

schaft soll den Geist in den Stand setzen, sich in sich und durch sich zu sammeln, sich in dem Bewußtseyn der Grunderkenntnisse zu erhalten, um sein innerer Leiter und Gewissensrichter zu seyn. Freilich soll sie nicht scholastisch, sondern speculativ verfahren. Der Gedanke fordert sein Recht der Selbsteinsicht (Schliephake S. 80—3. 34.). Die Philosophie soll auch in theologischen Untersuchungen, ihrer Natur gemäß, ursprünglich und besonnen zu Werke gehen (S. 47.), obwohl ihr die Berücksichtigung der übrigen Wissenschaften, und also auch der Theologie, eine Bedingung der Lebensfähigkeit ist (79. 26. 38. 44.) Nichtsdestoweniger ist sie die Grundlage der Wissenschaftlichkeit und aller Bildung. Selbst Erzeugniß der edelsten Cultur, soll sie für die höchsten Zwecke wirksam seyn (83. 4.).

Denn beruht alle Cultur auf der Idee und jede Idee von etwas Anderem auf der Idee des Menschen von sich selber oder auf seinem wesentlichen Sichselbererscheinen: so fordert dieses wieder die reine Selbstverwirklichung, welche einerseits daran ihr Selbstinneseyn mit der Selbstgewißheit besitzt und andererseits sich durch die Begründung und sowohl freie als sichere Hervorrufung des concreten Wirkens zu bewähren hat. Obwohl aber so Philosophie der That oder Energism, schließt sie die Wissenschaft der Philosophie nicht aus, sondern fordert sie gerade. Hat doch etwa auch das Recht, obschon Sache des Lebens, gleichwohl an der Jurisprudenz seine Wissenschaft; nur daß bei jener, weil sonst nirgends Wissenschaft und ihr Gegenstand unerachtet des schärfsten Unterschiedes in so inniger Beziehung stehen, die Sprache das Wissen und seinen Inhalt mit dem nämlichen Namen zu bezeichnen pflegt, und sey es auch nur der philosophischen Kürze halber. So wenig aber der Idealist seine Philosophie mit der Erkenntnißlehre und der Realist mit der Metaphysik identificirt, läßt die etwas reifere Philosophie der That ihre philosophische Richtung in der Einzeldisciplin der praktischen Philosophie aufgehen. Während ersterer Alles aus Begriffs =, und der andere aus Seynsbestimmungen zu erklären sucht: ist sie überzeugt, daß beiderlei Bestimmungen von

Grund aus sich erst aus den Selbstbestimmungen erklären; wobei freilich das particuläre, totale und absolute Selbst weder mit einander noch mit allgemeiner Selbstheit verwechselt werden dürfen (siehe diese Zeitschr. 44 B. S. 130 u. m. Einltg. in die Philos. S. 6. 10. 27. 50. 69. 385 fg., ferner die Guerike'sche Zeitschr. für luth. Theol. 1864 (B. 25.) 1. Heft S. 314 ff. und die Fichte'sche Zeitschr. dazu 42. B. S. 122 ff. u. 306 ff.).

Recensionen.

1) Electro-Dynamisme vital ou les relations physiologiques de l'esprit et de la matière par A. J. P. Philipps. Paris chez J. B. Baillière, 1855, gr. 8. XLVII u. 383 S.

2) Cours théorique et pratique de Braidisme ou Hypnotisme nerveux, considéré dans ses rapports avec la psychologie, la physiologie et la pathologie par le docteur J. P. Philipps. Paris J. B. Baillière et fils. 1860. gr. 8. XII. u. 180 S.

3) Principe des propriétés organoleptiques. Influence réciproque de la pensée, de la sensation et des mouvements végétatifs. Mémoire à la société médico-phychologique par M. le docteur J. P. Philipps, gr. 8. 1862. Paris, J. B. Baillière et fils. gr. 8. 32 S.

4) Le Campo santo de Pise ou le scepticisme, dialogue philosophique par Auguste Conti, professeur de philosophie à l'université de Pise. Traduction française par M. approuvée par l'auteur, publiée avec une introduction par Ernest Naville. Paris. Librairie Joël Cherbuliez et Auguste Durand. 8. 1863. CXLII u. 138 S.

Referent hat wiederholt in dieser Zeitschrift auf französische Werke aufmerksam gemacht, welche mit Entschiedenheit gegen den modernen Materialismus auftraten. Bei der Bekämpfung desselben hat man sich aber nur an wissenschaftliche Gründe zu halten und vor den subjectiven Aufschauungen eines einseitigen Spiritualismus in Acht zu nehmen, der, indem er die Realität des Geistes an die Spitze der Untersuchung stellt, zuletzt die positive Grundlage des Stoffes unter seinen Füßen verliert. Noch mehr aber hat man sich davor zu hüten, das Gebiet der Wissenschaft zu verlassen und sich in's Feld des Wunderbaren und

Unbegreiflichen an der Hand des bloßen Glaubens zurückzuziehen. Die vorliegenden Schriften, so verschieden sonst die vierte von den drei ersten ist, räumen der Macht des Glaubens zu viel, dem Zweifel und der Wissenschaft zu wenig ein.

Die ersten drei Schriften behandeln durchaus denselben Gegenstand und stammen von demselben Verfasser, welcher sich Professor der elektrischen Lebenslehre (professeur d'électro-biologie) nennt. Sie sind weniger wegen der von ihnen für die Wissenschaft in Aussicht gestellten Ergebnisse, als wegen der sich vielfach darbietenden Streiflichter, welche sie auf die Gesellschafts- und Bildungszustände des französischen Volkes werfen, wichtig und lesenswerth.

Nr. 1 enthält die Theorie eines neuen philosophisch-medicinischen Systems und seine Anwendung. Der Verfasser (Dr. Philipps) kam aus Amerika, wo er Vorlesungen über sein System hielt und viele Anhänger fand, im Jahre 1853 nach Belgien und trat zuerst mit seinen Vorlesungen und daran geknüpften Versuchen in Brüssel auf. Er setzte sie in Algier, in der Schweiz (Genf) und in Frankreich (Marseille und Paris) fort; auch hier strömten ihm viele gläubige Schüler und eine Reihe von Aerzten zu, welche in seinen Werken als Anhänger seiner Lehre dargestellt werden. Der Glaube an die Einwirkung jenseitiger Geister auf irdische Zustände hatte die Gemüther so ergriffen, daß man auch im Gebiete der Philosophie und Medicin von außerordentlichen Erscheinungen zu sprechen anfing, deren Grund man durch verschiedene Hypothesen aufzufinden und in der Heilung geistig und körperlich Kranker anzuwenden versuchte. Das Tischrücken, das Geisterklopfen, der Spiritualismus und die Spiritualisten sind zur Genüge bekannt. Der Herr Verf. spricht in der Vorrede zu Nr. 1 von „außerordentlichen Erscheinungen, welche im Gebiete der Erfahrungswissenschaft ganz Amerika erschüttert hätten.“ Er meint, daß die einen in ihnen einen Umsturz der Intelligenz und Natur sahen, die andern sie als Vorzeichen einer Zeit des Lichtes und Friedens (comme les signes d'une ère de lumière et de paix)

begrüßten. Er glaubte zu finden, daß diese neuen Thatsachen (ces faits nouveaux), von der Einbildungskraft zu „einem einzigen und demselben Wunder oder zu einer und derselben Narrheit vermischt", in der That auf von einander ganz verschiedene Rangordnungen zurückzuführen seyen, und daß man sehr Unrecht habe, alle nach einem und demselben Grundsatze zu beurtheilen.

Welche von diesen wunderbaren, verschieden zu beurtheilenden Thatsachen ist es denn, die der Herr Verf. von den als „Narrheit" (folie) bezeichneten aussondert, und als fest stehend in Schutz nimmt?

Er hatte sich damals (1852) mit seinen wissenschaftlichen und praktischen Arbeiten „einer dieser erstaunenden Entdeckungen" (à l'une de ces surprenantes découvertes) angeschlossen und sich vielfach angestrengt, ihre „Existenz nicht nur durch den Beweis der Versuche, sondern auch durch eine streng wissenschaftliche Erklärung der angeführten Resultate festzustellen" (S. X). Diese Resultate bestanden darin, sich durch eine Handlung, in welcher die elektrischen Kräfte zusammentreffen, der absoluten Leitung der Empfindungs- und Ernährungs-Verrichtungen des Körpers zu bemächtigen und nach dem Willen ihre Producte zu bestimmen, sey es, Störungen in der Thätigkeit des Organismus hervorzurufen, oder sie wieder aufzuheben und den Haushalt im Gleichgewicht des thierischen Lebens herzustellen (S. X).

Der Hr. Verf. beruft sich für diese von ihm in Schutz genommene Einwirkung des Willens durch eine Nervenelektricität auf die Bewegungen und Veränderungen im Körper und in der Seele Gesunder und Kranker, in seiner Theorie von der „elektrischen" Lebenskraft und ihrer Anwendung auf das Leben und die Wissenschaft, auf Thatsachen. So hat man es von jeher beim Festhalten des Unbegreiflichen und Unerklärlichen gethan. Die extremsten Phantasien, welche man als Thatsachen ausgab, und die zugleich alle Denk- und Naturgesetze aufhoben, darum unmöglich Thatsachen seyn konnten, wie die angeblichen Thatsachen des Mesmerismus oder die Erscheinungen der sogenannten höchsten Stufen des thierischen Magnetismus, des

Kakodämonismus und Agathodämonismus des sonst als Dichter so hoch stehenden Justinus Kerner und seiner Freunde, die paradoxen und barocken Erkenntnißzeichen aller einzelnen Geistesvermögen aus der Beschaffenheit der Schädelknochen durch die Phrenologie, hat man eine Zeit lang für unbestrittene Wahrheit gehalten. Jetzt gehören diese Dinge in der Wissenschaft unter die Kategorie eines überwundenen Standpunktes. Es ist für die Wissenschaft nicht genug, daß Jemand sich darauf beruft, daß etwas geschehen ist. Nichts kann gegen die Natur- und Denkgesetze, weil diese auch die Gesetze Gottes seyn müssen, geschehen seyn. Das angeblich Geschehene muß darum, ehe es für die Wissenschaft gelten kann, von dieser geprüft werden. Es handelt sich nicht nur um das Was, sondern auch um das Wie der Erscheinung. Manches erscheint als Was übernatürlich, was durch das richtig aufgefaßte Wie natürlich wird.

Und welches sind die Thatsachen, auf welche sich die Theorie der elektrischen Lebenslehre beruft, wie sie der Herr Verf. in seinen drei Schriften vorträgt?

Sie sind in theils anonymen, theils auch mit einzelnen Unterschriften versehenen Zeitungsartikeln enthalten, welche uns vielfach die unglaublichsten Dinge erzählen. Nach der Genfer-Revue von 29. October 1853 machten Schüler des Dr. Philips im Casino zu Genf Versuche. Sie wußten durch die elektrische Lebenskraft vermittelst des Willens die von ihnen beeinflußten Individuen dahin zu bringen, daß diese „einen Stock für eine Schlange, ein Schnupftuch für einen Raben hielten", daß ihnen der Versammlungssaal „wie eine Landschaft" vorkam, daß sie ein „Glas Wasser als Wein" tranken und sogar Zeichen der „Trunkenheit" äußerten. Man rief durch elektrische Einflüsse „Stummheit, Hinken, verschiedene Lähmungen, stellenweise Unterdrückung des Gedächtnisses, z. B. das gänzliche Vergessen des ersten Buchstabens im Alphabet" hervor (S. XVIII). Der Verfasser selbst soll nach einen Artikel des Genfer Journals vom 30. September 1853 die von ihm behandelten Personen vermöge der elektrischen Lebenskraft (!!) durch seinen Wil-

len abwechselnd „blind, taub, stumm, hinkend, lahm, stammelnd, träge und unwissend“ (!!) gemacht, ja er soll sie sogar dahin gebracht haben, daß sie „ihren eigenen Namen“ vergaßen. Durch den gleichen Einfluß brachte er sie in ihren frühern Zustand zurück.

Nach dem Herrn Verf. sollen durch das Mittel, durch welches solche vorübergehende Störungen im Organismus hervorgerufen werden, auch ähnliche krankhafte Erscheinungen im Geiste und Körper geheilt werden können. Nach einem Blatte aus Algier (5. Juni 1853) veranlaßten in Folge dieser Versuche ein Kieselstein und eine Scheibe in der Hand der Beeinflußten heftiges Brennen, vergaßen diese ihren Namen, wurden von Sinnestäuschungen ergriffen, denen kein Gegenstand entsprach (Hallucinationen): sie fanden sich nach ihrer Versicherung auf anderen Straßen und Plätzen, in andern Häusern und Zimmern, auf einem Sessel wollten sie nicht sitzen, weil sie ihn für einen Brunnen hielten. Nach einem Blatt aus dem Algierer Gebiete (Akhbar, v. 22. Mai 1855) gab Dr. Philips den von ihm elektrisch Behandelten eine Metallscheibe in die Hand, ließ sie die Aufmerksamkeit ausschließlich auf diese richten und verlangte ein gänzliches Stillschweigen für 25 Minuten. Ungeachtet Zweifler und Spötter unter den zahlreich vorhandenen Zuschauern sich allerlei Störungen erlaubten, gelangen die Experimente bei mehreren Personen. Einem wurden die Augen geschlossen, er konnte sie ungeachtet der größten Anstrengungen nicht mehr öffnen, in ähnlicher Weise, wenn sie nach einer Berührung durch den Willen des Verfassers sich öffneten, konnten sie nicht mehr geschlossen werden, bis der Wille des Berührers es gestattete. Selbst bei der Annäherung einer brennenden Kerze schlossen sich die Augen nicht. Eben so streckten beeinflußte Personen ihren Arm und krümmten ihn je nach dem Willen des Behandelnden. Ein durch solchen Einfluß geöffneter Mund blieb trotz der größten Schließungsanstrengungen offen, ein geschlossener Mund auf gleiche Art geschlossen. Auf einem Stuhle sitzend, konnte der Behandelte nicht mehr aufstehen, oder zum Stehen ge-

bracht, nicht mehr niedersitzen. Alle diese Erscheinungen hingen rein vom Willen des Behandlers ab (!!). Nach einem Bericht aus Marseille (Revue méridionale vom 1. December 1853) will Philips (der Verfasser der ersten drei Schriften) nicht nur auf die Materie, sondern auch auf den Geist durch sein unsichtbares elektrisches Fluidum vermöge seiner Willenskraft wirken. Er geht psychologisch von der Theorie Gall's aus und wirkt auf diesen oder jenen Theil des Gehirns, um eine diesem Hirntheile entsprechende Veränderung des Geistesvermögens zu veranlassen. So ruft er „Zorn, Eigensinn, Wohlwollen" (!!) augenblicklich hervor (S. XXX). Dadurch soll das entartete Geschlecht verjüngt werden. Die Entsittlichung soll nach dem Dafürhalten des Verfassers durch solche Behandlung vermieden werden „die Entsittlichung, welche so schreckliche Fortschritte macht (sic) und die nicht zufrieden, den Geist niederzudrücken, auch den Körper entwürdigt" (S. XXX). Man weist auf die körperliche und geistige Anziehungskraft zugleich hin.

Durch ein Agens der elektrischen Lebenskraft sollen diese sonderbaren Erscheinungen erklärt werden. Der Herr Verf. will das Unerklärliche durch die Theorie von der elektrischen Lebenskraft erklären, das Unbegreifliche begreifen, das Unbeweisbare beweisen.

Da jedes Geheimniß durch sie enträthselt werden soll, knüpfen sich an diese Aufgabe zunächst zwei Fragen:

1) Welches ist die Theorie der elektrischen Lebensthätigkeit?

2) Welche nützliche Anwendungen gründen sich auf die elektrische Lebenslehre?

Hinsichtlich der Anwendung wird der Grundsatz aufgestellt, daß diejenigen Störungen der körperlichen und geistigen Thätigkeit, welche durch das elektrische Agens hervorgerufen werden, auch wenn sie einmal vorhanden sind, durch dieses geheilt werden können. Der Herr Verf. spricht (S. XLI) von tausenden, welche nach diesem Grundsatze geheilt wurden. Ein Schüler des Verf. (M. A. J. Breton) will nach einem Briefe vom 8ten September 1853 mehr als 100 Personen von verschiede-

nen Krankheiten geheilt haben. Es werden darunter Kurzsichtige, Taube, Magen- und Brustkranke, Gelähmte u. s. w. ebenso Leidenschaften und geisteskranke Zustände genannt.

Demnach erklärt der Herr Verf. die elektrische Lebenslehre nicht nur als wichtig für Medicin, sondern auch für Psychologie und Moral (XLVI).

Es folgt nun die angebliche Begründung der angeführten Thatsachen durch die Theorie der elektrischen Lebenslehre in acht Kapiteln. Diese handeln 1) von der Natur der Elektricität im Allgemeinen (S. 1—28), 2) von der Elementarnatur der Nervenelektricität (S. 28—77), 3) von der Natur des nervenelektrischen Bewegers oder des ersten Erzeugers der Lebensthätigkeiten (S. 77—128), 4) von dem Vermögen, Organ und besondern Agens, und den Principien der natürlichen Beziehung dieser drei Begriffe (S. 128—197), 5) von der Theorie der Eindrücke (S. 197—241), 6) von der physiologischen und anatomischen Theorie des wechselseitigen Einflusses des Physischen und Moralischen (S. 241—278), 7) von der angewandten Entwickelung des physiologischen Mechanismus der Seeleneindrücke (S. 278—308), 8) von der allgemeinen Schlußfolgerung (S. 308—383).

Die Hauptgrundsätze in der Lehre von der Materie und dem Geiste, wie sie der Herr Verf. in seiner Theorie aufstellt, sind diese: 1) Die Materie ist ein Zusammengesetztes von Monaden oder untheilbaren Atomen (atomes indivisibles, ein überflüssiger Ausdruck, da im Atom schon der Begriff der Untheilbarkeit liegt). 2) Der Unterschied der Körper kommt von einem Unterschied in der Art der Verbindung der Atome, welche das Zusammengesetzte ausmachen. 3) Die Monade ist eine Seele. 4) Alle Seelen sind ihrem Vermögen nach gleich und unendlich in der Macht ihrer Vermögen. 5) Die der Fähigkeit nach unendlichen Vermögen sind durch die Materie beschränkt. 6) Die Verschiedenheit der Seelen bezieht sich auf Zufälliges, nicht auf

Wesentliches. Sie ist an die Verschiedenheit der Thätigkeiten gebunden, welche die Materie auf verschiedene Seelen ausübt. 7) Die Masse der durch eine Seele ausgeübten Macht steht im Verhältniß zur organischen Entwickelung des Körpers (S. 327).

Refer. will vorerst bei diesen ersten Sätzen stehen bleiben. Der Herr Verf. will durch sie den einseitigen Materialismus und den einseitigen Spiritualismus, so wie ihre einseitigen Resultate umgehen. Es ist klar, daß dieses durch die angeführten Sätze nicht möglich ist. Die Hauptgrundsätze sind offenbar aus dem Leibnizischen Idealismus entlehnt und führen darum auch alle Widersprüche des letzteren mit sich. Die Atome sind nach dem Herrn Verf. keine theilbaren Körper, sie sind geistig, sind Seelen. Es ist aber nicht abzusehen, wie die Summe des Nichtausgedehnten ausgedehnt, Materie werden soll. Und doch ist nach dem Herrn Verf. die theilbare, ausgedehnte Materie nichts anderes, als die Zusammensetzung untheilbarer, unausgedehnter Seelen. Hiernach bleibt die Materie ein für die Wissenschaft unmöglicher Begriff, während sie doch längst ein durch die Erfahrung begründeter, wirklich vorhandener Begriff ist. Die Materie verschwindet nach dieser Monadentheorie in Nichts, während sie auf der andern als ein wichtiges Agens erscheinen soll, das in verschiedenen Gradationen oder Abstufungen der an sich in's Unendliche gehenden Thätigkeit der Monas hemmend entgegentreten soll. Der Herr Verf. nennt, wenn er zur elektrischen Lebensthätigkeit übergeht, die Lehre vom thierischen Magnetismus nach dem ersten Aufsteller (Mesmer) Mesmerismus und vergleicht diesen mit seiner Theorie in der Einwirkung von Seiten des Magnetiseurs durch eine thierisch-magnetische Flüssigkeit (Fluidum, Aether) auf die Magnetisirte. Er will ihn schon bei den „Griechen, Hebräern, Aegyptern, Chaldäern, Hindus, ja bei allen bekannten Völkern des Alterthums (sic), bei welchen „seine Ausübungen die Grundlage des geheimen Cultus bildeten" (!) nachweisen, und meint im Ernste (S. 224), daß der Mesmerismus beim Sturze des Heidenthums durch die alexandrinische Schule wieder hervorgerufen

und den Schülern des Hermes überliefert wurde, welche ihn von Jahrhundert zu Jahrhundert fortpflanzten. Natürlich wird diese sonderbare Behauptung nirgends bewiesen.

Offenbar wird mit allen seitherigen Sätzen die Thatsache, auf welche man sich beruft, nicht theoretisch begründet, auch wenn der Herr Verf. S. 305 versichert: „Ich habe durch Versuche an Tausenden von Personen und durch Wiederholung jener von Hunderten meiner Schüler festgestellt, daß alle Thätigkeiten der Seele und des organischen Lebens der unbedingten Herrschaft eines fremden Willens untergeordnet werden können, daß sie durch diesen Willen unter allen Gestalten, in allen Abstufungen verändert, zum höchsten Paroxysmus gesteigert oder zur gänzlichen Thatlosigkeit herabgestimmt und endlich zum Hervorbringen von Lebenserscheinungen gebracht werden können, zu welchen sie vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit tauglich sind, und alles das mit Hülfe eines einzigen unsichtbaren und untastbaren Agens, mit Hülfe eines Gedankens, eines Wortes. Aber es war nicht genug, das allgemeine Vorurtheil der Gelehrten zu überwinden, ich mußte ihnen auch beweisen, daß diese Thatsachen, welche die Vorurtheile der Philosophie (sic) so sehr verletzen, nur die logische, strenge, unvermeidliche Folge der Gesetze der Anatomie und Physiologie sind" u. s. w.

Wodurch aber soll nun das Wunderbare natürlich, wodurch soll es bewiesen werden? Gewiß nicht durch die oben angeführten Sätze, durch welche das Wesen des Geistes und der Materie erklärt werden soll, und nach welchen folgerichtig nichts, als der Geist, existiren kann. Wie also soll ein solcher Beweis für die angeblichen Thatsachen weiter gewonnen werden?

Auch hierin folgt der Hr. Verf. Leibniz nach, daß er in den Gruppirungen der Monaden eine Mittelpunkts- oder Hauptmonade unterscheidet, welche die übrigen Monaden, die in ihrer Verbindung den Leib bilden, beherrscht. Wenn alle Monaden dieselbe Rolle in der Verbindung spielen, die Bedeutung der einen so groß als die der andern ist, so ist dieses die einfache Verbindung der unorganischen Körper; wenn sie

sich um eine Hauptmonade gruppiren, so ist diese zusammengesetzte Verbindung die der organischen oder lebendigen Körper. So lange die Centralmonade ihre Stelle im Körper behauptet, ist dieser lebendig. Unter Geist versteht der Herr Verf. die wesentliche Natur der Seele (S. 328). Was ist aber dieser Geist? Man hat unter ihm schon in alter Zeit ein „Wesen", die „feinste Materie," „Luft" verstanden. Man hat den Geist „zum Princip der Seele" gemacht und ihn als mit „der Elektricität oder dem Aether gleichbedeutend" angesehen. So würde nach dieser Ansicht der Geist auch aus einem Körper bestehen, wie Erde, Wasser, Schwefel, Kohle. Gefühl, Wille, Gedanke würden also nicht von einem Mittelpunkt ausstrahlen, sondern sie würden von einem Volumen Materie gerade so ausfließen, wie die leuchtenden Dünste vom Phosphor. In einem solchen „gestaltlosen und unpersönlichen Zustand der Seelensubstanz" könnte „kein Ich existiren" (S. 329). Die „Handlung des Denkens setzt nothwendig ein denkendes Ich voraus, d. h. eine Persönlichkeit, Individualität, bewußte Einheit." Es ist daher „abgeschmackt, gewisse Eigenthümlichkeiten der Seele außerhalb des Ichs anzunehmen und das ist der Irrthum der Philosophen, von denen wir reden" (der Materialisten). Der „Unterschied zwischen geistiger Substanz und Materie" hört hier auf. Der „allgemeine und wesentliche Charakter dessen, was man Materie nennt, besteht darin, ausgedehnt zu seyn, und der Begriff des Aethers und der feinsten Flüssigkeiten, die wir uns denken können, fällt unter diese Definition." So sehr sich aber der Herr Verf. gegen die Materialisten ausspricht (S. 329), so entschieden ist er auch mit den Ansichten der Spiritualisten nicht einverstanden. Nach einem „Mißbrauch" derselben Art setzt man sich die „geistige Welt und diese materielle Welt" entgegen. Auch die jenseitige Welt, welche hier die „obere" genannt wird, soll als ein „Zusammen von Erscheinungen" betrachtet werden, welche mehr oder minder denjenigen entsprechen, die wir auf dem Erdballe betrachten und die den Raum zu ihrem Schauplatze nothwendig haben." „Diese geistige Welt ist

daher nothwendig nach der philosophischen Begriffsbestimmung des Wortes eine stoffliche Welt." Man muß daher für das Geistige einen „andern Ausdruck" brauchen, als den, welcher die „Ausdehnung," ohne die keine Welt gedacht werden kann, ausschließt (S. 330).

Allein durch diese Annahme wendet sich der Spiritualismus wieder zum Materialismus und der Hr. Verf. wird dem in seiner eigenen Lehre enthaltenen Widerspruche nicht entgehen. Das Ausgedehnte können wir uns nicht anders als theilbar denken und da alles, was einer andern Welt angehört, also auch das Geistige, Seelische „ausgedehnt" ist, so ist nicht abzusehen, wie man die Seele allein auf ein Untheilbares zurückführen kann.

Wodurch unterscheidet sich nun das, was man geistig, Seele nennt, von dem Ausgedehnten, welches man Materie nennt, wenn Beiden die Ausdehnung zukommt? das ist die Frage.

Hier soll die Theorie des Herrn Verf. helfen, welche sich in folgenden Sätzen abschließt: Die Natur offenbart ihre Thätigkeit durch Bewegung der Materie. Die erste Ursache aller Bewegung ist die Anziehung. Die „Anziehung ist der allgemeine Charakter aller Erscheinungen, die ursprüngliche und allgemeine Offenbarung der Naturthätigkeit. Die Wissenschaft von der Anziehung ist darum der Schlüssel der Wissenschaft." Anziehung aber ist ein abgezogener Begriff, der erst durch das Prinzip und Organ der Anziehung Wirklichkeit gewinnt. Das Princip der Bewegung (Anziehung) liegt in dem „ursprünglichen Beweger" (moteur originel), in den einfachen Molecülen der Körper, welchen die Anziehungskraft nicht als ein Aeußeres anklebt, sondern in welchen sie ist und von welchen sie nicht genommen werden kann (S. 6). Das Organ der Anziehung ist außerhalb der Molecüle der Körper, auf welche die Anziehungskraft des Molecüls wirkt. Nur durch ein Verbindungsglied kann die Anziehung statt finden und dieses Verbindungsglied ist das Organ der Anziehungskraft. Kein Körper kann auf den

andern ohne die Vermittlung eines dritten Körpers wirken. Die Anziehung aus der Entfernung ist daher immer eine durch die Vermittlung eines dritten Körpers vorkommende Anziehung. Die Frage dreht sich also nun allein um die Untersuchung der Beschaffenheit dieses vermittelnden Körpers. Man kommt nothwendig damit zu der Alternative: Entweder ist das Anziehungsorgan eine Substanz, welche vom anziehenden Gegenstande ausgeht und sich durch den Raum gegen den angezogenen hin bewegt, oder das vermittelnde Werkzeug der Anziehung ist eine gleichmäßig zwischen den von ihm verbundenen Körpern ausgebreitete Substanz, welche, von selbst der Bewegung unfähig, durch eine Aufeinanderfolge von Schwingungen die Anziehungsthätigkeit fortpflanzt, die unmittelbar sich von dem anziehenden Körper nach dem angezogenen richtet. Mag man sich nun hier der Hypothese der Emanation oder Undulation zuwenden, immer ist und bleibt das Agens ein „stoffliches Element von einer außerordentlichen Feinheit im Vergleiche mit allen übrigen Substanzen d. h. eine unwägbare Flüssigkeit" (S. 5 u. 6). Dieses Fluidum, das vermittelnde Organ, ist dem Herrn Verf. die Elektricität. Sie ist also das „stoffliche Organ der Anziehung" (S. 10). Die Elektricität ist die erste Grundlage aller Körper. Sie ist das, was die „Physiker den Aether nennen" (S. 11). Sie ist das gemeinschaftliche Band zwischen „allen Punkten des Raumes und allen Molecülen der Materie." Es wird die Elektricität in den unorganischen und den organischen Körpern unterschieden (S. 12). Hier hat der Hr. Verf. die Thiere und Menschen im Auge, da er die Nerven als die Träger dieser Elektricität betrachtet. Der Herr Verf. gelangt dann in der Nervenelektricität zu folgenden Sätzen: 1) alle Lebensthätigkeiten haben als ersten Beweger eine Kraft seelischen Wesens, eine Seele. 2) Jede Seele besteht wesentlich aus einem Zusammen untrennbarer Eigenthümlichkeiten, ihrer Vermögen. 3) Jede besondere Lebensfunction wird durch ein besonderes Seelenvermögen in Bewegung gesetzt, von welchem sie jeden ihrer Anstöße empfängt, von welchem sie alle ihre Merkmale erhält

und von dem sie der objective Ausdruck ist. 4) Die Seele tritt mit der stofflichen Welt durch stoffliche Organe in Berührung. 5) Jedes Seelenvermögen (der Verf. nimmt die Phrenologie in sein System auf) hat sein besonderes Organ. 6) Das unmittelbarste Organ der Seele ist der Nerv. 7) Der Nerv ist nur „der leitende Kanal des thätigen und wirklich unmittelbaren Seelenorgans, der Lebenselektricität.“ 8) Jede Seele hat zu ihrem eigentlichen Vermittler ein Nervensystem aus so vielen Elementen, d. h. aus so vielen Arten von Fibern zusammengesetzt, als sie Geistesvermögen in Ausübung bringen kann. 9) Die Seele nimmt den Mittelpunkt des Nervensystems ein und von ihr strahlen ihre verschiedenen Thätigkeiten, wie Elektricitätsstrahlen, durch eben so viele besondere Fibern aus. Es ist demnach „die auf die Functionen des Lebens einwirkende Thätigkeit der äußern Welt die Erregung der verschiedenen Lebensvermögen durch den vermittelnden Reiz der entsprechenden Fibern“ S. 97 u. 98). Das bewegende Agens, der erste Beweger, ist die Seele, der Wille. Ein „gleichartiges Princip ist darum allein im ganzen Universum“; seine subjective Offenbarung heißt Geist oder „Gedankenerzeuger“ (générateur de la pensée), seine objective Offenbarung heißt „Materie“ (S. 320). Wenn diese Theorie in Anwendung gebracht werden soll, ist also die Hauptsache, die Thätigkeiten der Seele einzuschläfern, wie die damit zusammenhängenden Thätigkeiten des Gehirns, dadurch den Willen des Eingeschläferten abhängig zu machen von dem Willen dessen, von welchem diese Einschläferung ausgegangen ist. Die Vermittlung bei den mit dem Eingeschläferten vorgenommenen Handlungen soll die Elektricität seyn, eine Anschauung, welche vielfach an die von Mesmer zuerst vorgetragene Lehre vom thierischen Magnetismus erinnert. Man beruft sich bei dieser so genannten „elektrischen Einschläferungskunst“ auf die oben mitgetheilten Thatsachen. Die „nützliche Anwendung soll dadurch begründet werden, daß diejenigen Störungen, welche durch die „elektrische“ Einwirkung des Willens auf das Gehirn in Gesunden entstehen, in Kranken gehoben

werden sollen. Auch wird die Berufung auf angebliche Heilungen wiederholt.

Wir sehen, die ursprüngliche Leibnizische Monadenlehre wird im Laufe der Darstellung materialisirt, und der Hr. Verf. kann, wenn er diese Sätze in folgerichtigem Zusammenhange darstellt, zu keinem andern Systeme, als zum Materialismus gelangen. Vor diesem Nachweise will Refer. auf das Unhaltbare der sich auf das Wesen der Seele beziehenden Sätze hinweisen. Die Natur soll ihre Thätigkeit durch Bewegung der Materie offenbaren und diese nichts als „Anziehung" seyn. Läßt sich denn die Natur bloß durch die Kraft der Anziehung in ihrer Thätigkeit denken? Müssen wir nicht auch die Abstoßung dazu nehmen? Läßt sich überhaupt ohne Centripetal- und Centrifugalkraft die Kraft der Himmelskörper und die Existenz aller Sonderkörper begründen? Die Anziehung, die allein angenommen wird, müßte Alles zu einem Punkte vereinigen und das Sonderwesen aufheben, die Abstoßung allein die Verbindung unmöglich machen und Alles auseinandertreiben. Zeigen doch selbst die geheimnißvolleren stofflichen Elemente der Natur, wie die unwägbaren Stoffe magnetischer und elektrischer Flüssigkeiten, immer eine anziehende, aber auch eine abstoßende Kraft. Warum wird zum vermittelnden Gliede der Körper in ihrer wechselseitigen Bewegung und der Einwirkung von Seele und Körper auf einander gerade die Elektricität gemacht? Dies ist willkürlich angenommen ohne irgend einen haltbaren physiologischen Beweis. Man könnte eben so gut Luft, Licht, Aether, magnetische Flüssigkeit, Galvanismus u. s. w. als ein Medium solcher Einwirkung annehmen. Damit wird die Elektricität nicht als Medium festgestellt, daß man einen Theil der gasförmigen oder flüssigen Imponderabilien nach des Herrn Verf. Ausdruck für das Ganze setzt. Denn immer hat man die Auswahl unter den verschiedenen zum Ganzen gehörigen Theilen. Es handelt sich nicht um die Anwendung der beim Lichte geltenden Theorien der Emanation oder Undulation auf die Elektricität, sondern einzig und allein um die Frage, ob jene wirklich dieses

Medium ist. Hier fehlt jeder wissenschaftliche Nachweis. Der erste Beweger ist die „Kraft der Seele, der Wille." Wenn aber die Nervenelektricität das vermittelnde Organ in den organischen Körpern seyn soll, so kann sie dieses, abgesehen von der Unerweisbarkeit der Hypothese, jedenfalls nicht in den Pflanzen sey, wenn man auch von vegetativen Nerven spricht, da keinerlei Art von Nervensubstanz in den Pflanzen ist. Der „erste Beweger" oder „Gedankenerzeuger" soll die Kraft der Seele seyn. In jedem Falle könnte aber dieser Beweger nur der erste Beweger in einem bestimmten Körper, der erste Gedankenerzeuger nur in einer bestimmten Individualität seyn. Immer also bleibt die Frage: Wer ist der Beweger dieser Beweger, der Gedankenerzeuger dieser Gedankenerzeuger? Nur ein solcher wäre der erste Beweger, der eigentliche Gedankenerzeuger. In der Seele soll in einem Punkte das Zusammen aller verschiedenen Vermögen gedacht werden, was sich, diesen peripherisch entsprechend, auf der Oberfläche des Gehirns darstellt und zwar nach den Grundsätzen der Phrenologie. Wie kann man aber von einem Punkte reden, wo die Seelenvermögen neben einander auf der Oberfläche sind? Hier hört die Einfachheit der Seele nach solcher Anschauungsweise von selbst auf, so viel auch vom Ich gesprochen wird, da auch dieses nur als ein sich entwickelndes Vermögen der Seele, wie andere Vermögen, angesehen wird. Die Unhaltbarkeit der Schädellehre ist zur Genüge dargethan und wir wollen die so vielfach mit Recht gegen sie vorgebrachten anatomisch-physiologischen und philosophischen Gründe nicht wiederholen. Refer. hat sich zur Genüge darüber in seinem Lehrbuche der Psychologie ausgesprochen. — Dem Verfasser ist auch die geistige Welt eine „stoffliche." Allein, wenn auch das Ich in einem Aether- oder Flüssigkeitsatome der Elektricität ursprünglich besteht, wie kommt es, daß gewisse Atome in ihrer Verbindung Körper bilden, während ein anderes Atom der Geist ist? Alles besteht ja nach dem Herrn Verf. zuletzt aus ihrem Wesen nach gleichen Atomen, und die Zusammensetzung ist nur die Verbindung dieser Atome. Das Wort Haupt- oder Cen-

tralmonade, das der Herr Verf. von Leibniz entlehnt, hat hier keinen Sinn. Leibniz nimmt die Monade überhaupt anders, wenn auch bei ihm die Monaden ihrem Wesen nach gleich und nur der Gradation ihrer Thätigkeitsentwickelung nach verschieden sind. Bei ihm ist die Monade ohne Ausdehnung, rein geistig, ihr Wesen ist blos Kraft, Thätigkeit, sie ist weder ein physischer Punkt, wie sie es nach dem Verf. seyn muß, noch ein mathematischer, der ein bloßes Gedankending ist, sondern ein metaphysischer Punkt. Elektricitätsatome sind keine metaphysischen Punkte. Da Alles eine Summe von Atomen ist und alle Atome ihrem Wesen nach gleich sind, so ist nach dem Herrn Verf. natürlich nur ein gleichgeartetes Princip im ganzen Universum (un principe homogène occupe seul l'univers entier S. 320); dieses Princip aber ist, da alle Welt nur „stofflich" seyn kann, nicht nach seinem Wesen (dem Stoffe), sondern nach seiner Offenbarung verschieden aufzufassen. In subjektiver Offenbarung (manifestation subjective) ist es Geist oder Erzeuger des Gedankens, in objectiver Offenbarung (manifestation objective) wird es Materie genannt. Ist hier ein Unterschied zwischen Materie und Geist? Gewiß nicht. Denn diese so genannte „Offenbarung" kann sich nicht auf das Wesen der Atome, die ihrem Wesen nach gleich sind, sondern einzig und allein auf die menschliche Auffassungsweise, welche das Subject vom Object unterscheidet, beziehen.

Wenn der Verf. sich dabei auf Thatsachen beruft, die so, wie sie vorliegen, nicht existiren können, weil sie nach Denk- und Naturgesetzen so unmöglich sind als das Tischrücken und Geisterklopfen oder Teufelsaustreiben, so hat man gewiß das Recht, das Unmögliche nicht allein zu bezweifeln, sondern unbedingt zu verwerfen. Man kann daher Heilungsgrundsätze eben so wenig auf unhaltbare Thatsachen, als auf unhaltbare Theorien bauen. Immer ist doch der Wille als erster Beweger von dem Organ der Elektricität, das in den Kanälen der Nerven wirkt, zu unterscheiden. Die Kanäle der Nerven würden aber die vermittelnde Elektricität jedenfalls nicht weiter führen können als bis zur Oberfläche des Körpers dessen, der

diesen Willen äußert, weil diese Kanäle auf der Oberfläche des Körpers endigen. Durch welche Kanäle soll nun der Wille von der Oberfläche zu den Anfangspunkten der Nervenkanäle in dem andern Körper hinüber wandern? Durch die Luft? Die Luft hat keine solche leitenden Kanäle. Durch die Elektricität? Dies ist die Meinung des Verfassers. Aber die Leiter der Elektricität, die vom Gehirne ausgeht, sind ja eben die Nervenkanäle und diese hören in der Luft auf.

Nr. 2. behandelt denselben Gegenstand und stammt von demselben Verfasser. Hier wird mehr das Praktische, die Anwendung in der Heilkunst zum Gegenstande der Darstellung gemacht. Auf dem Titelblatte werden außer dem Verfasser nicht weniger als 12 Aerzte mit Namen angeführt. Der Hr. Verf. giebt dieser neuen Heiltheorie hier zum erstenmale ihren bestimmten Namen. Die Schrift wird theoretischer und praktischer Curs des Braidismus (Braidisme) genannt. Dieser neue Name stammt von einem schottischen Wundarzte, M. Braid, welcher 1841 in Manchester prakticirte und die neue Methode bei seinen Operationen anwendete (S. 10). Anstatt des oft nicht zureichenden, oft gefährlichen Chloroformirens wendete er eine andere Methode an, um bei seinen Patienten Unempfindlichkeit zum leichtern Ertragen der Schmerzen hervorzurufen. Ein Anhänger des thierischen Magnetismus brachte er seine Patienten durch magnetische Striche in den Schlaf, und erhielt auf diesem Wege einen unempfindlichen Zustand derselben. Braid behauptete nun, daß diese Einschläferung und Unempfindlichkeit nicht von der Flüssigkeit des thierischen Magnetismus, sondern von dem festen Blicke des Einschläferers und von der durch gewisse gleichförmige Handlungen des Einzuschläfernden z. B. Fixiren eines bestimmten Punktes, einer glänzenden Metallscheibe, eines Nagels, hervorzurufenden Aufmerksamkeit der Seele (fixité du regard et de l'attention S. 10) entstehe. Man beruft sich bei dieser neuen Heilmethode auf das Alterthum, die Brahmanen, alexandrinischen Mystiker, auf mittelalterliche Werke über Magie und Hexerei, auf Cardan, Maxwell, Wirdig, Para-

celsus, van Helmont, Mesmer u. s. w. (S. 4 u. 5). Als Wirkungen des Braidismus werden 1) die Bewegung oder Lähmung des ganzen Körpers oder seiner einzelnen Theile, 2) die Erregung von größerer Empfindlichkeit oder von Unempfindlichkeit, so wie von Illusionen und Hallücinationen aller Sinne, 3) Energie oder Lähmung der intellectuellen und sittlichen Vermögen bezeichnet (S. 26). Es sind also durchaus dieselben Erscheinungen, welche angeblich durch die „elektrische" Lebenskraft hervorgerufen werden sollen. Zwei Zustände werden bei den Behandelten unterschieden: 1) die Unterordnung seines Nervensystems und seiner Seele unter den Behandelnden (hypotaxie, l'état hypotaxique), welche durch die Einschläferung herbeigeführt wird, und 2) der Zustand der Eindrücke in der Seele des Eingeschläferten durch die Wirksamkeit des Behandlers (l'idéoplastie) S. 44 u. 45. Die Kohle, besonders wenn sie unter die Nase gehalten wird, soll dem Zustand der Hypotaxie ein Ende machen und den ursprünglichen Zustand herbeiführen (S. 24 ff.). Die in der ersten Schrift enthaltenen Lehrsätze werden zu einer vermeintlichen Begründung des Braidismus wiederholt (S. 80—85). Zweierlei wird verlangt, um diese Zustände der Hypotaxie und Ideoplastik hervorzurufen, von Seite des Behandelnden ein mit Entschiedenheit und Festigkeit verbundenes, gebieterisches Auftreten in Gebärde, Blick und Rede, die Versicherung oder Bejahung (affirmation) von den braidistischen Aerzten genannt, und der Glaube oder das Vertrauen (credivité) von Seite des zu Behandelnden (S. 63 u. 64). Dies ist das beste Mittel der Vertheidigung für die Braidisten, wenn ihre Curen mißlingen. Entweder hat der Heilkünstler der Natur des Patienten nicht gebieterisch genug befohlen, oder dem Leidenden hat es am Glauben gefehlt. Das Letztere ist natürlich bei Leidenden, die braidistisch geheilt seyn wollen, die Hauptsache. Naiv wird versichert, man müsse erst die Person ganz in die Gewalt bekommen, ehe man ihr sagt, was für Wirkungen der Braidismus hat. „Wenn ihr, heißt es S. 96, damit anfangt, im ersten Anlauf (d'em-

blée) die Person zu versichern, daß sie ihren Namen vergessen hat, daß sie mit offenen Augen am hellen Tage nichts sieht, daß sie auf einer Entdeckungsreise am Nordpol sich befindet, während sie in einem comfortabeln Boudoir in Paris auf einem weichen Sessel sitzt, wird der Behandler in neun und zwanzig Fällen unter dreißig mit seinem sichern Auftreten nur ein verächtliches Lächeln hervorrufen und doch wird dieser Versuch vollständig (pleinement) gelingen (!!), wenn ihr zuerst dafür sorgt, ihr Muskelsystem zu beherrschen und allmählig auch ihre Erinnerungskraft" (!).

Bezeichnend und merkwürdig ist die Vorschrift für die Braidisten bei der Behandlung sogenannter Sinnestäuschungen der Patienten (S. 109): „Braucht in allen Fällen etwas, das eine Arznei vorstellen soll (simulacre de médicamentation), um auf die Einbildungskraft des Patienten zu wirken (sic), z. B. destillirtes Wasser, Milchzucker oder irgend eine unschädliche Substanz die ihr dem Patienten mit der Aufschrift eines mächtigen Heilmittels (sous l'étiquette d'un puissant remède) geben werdet." Ist hier nicht die Lüge ein Heilmittel? Werden wirklich Kranke durch die Einbildung gesund? Kann nicht nach demselben Grundsatze jeder praktische Arzt durch das lateinische pura aqua fontana seine Patienten vermittelst ihrer Einbildungskraft heilen? — Es folgen in großer Anzahl Briefe und Zeitungsartikel zur Bestätigung braidistischer Heilungen (S. 114—162). Wir führen einige angegebene Fälle von Hypotaxie an. Ein Frauenzimmer soll singen, sie singt. Man gebietet ihr: Sie sind ein Prediger; sie faltet die Hände, beugt die Kniee, hebt den Kopf und die Hände in die Höhe und spricht salbungsvolle Worte (S. 116). Das ist sehr leicht, wenn die Behandelte in ihrem Schlafe hört, was sie thun soll; denn der Befehlende muß mit fester, lauter Stimme sprechen. Ist aber der Befehl ein Gedanke, so weiß ihn nur der, welcher denkt. Einer Dame wird in der Hypotaxie ein Glas Wasser mit den Worten gereicht: Hier ist Vanilleeis (une glace à la Vanille), an dem man gewiß nichts

aussetzen kann! Aus ihren Mienen erkennt man, daß sie es mit der Empfindung eines Feinschmeckers genießt (S. 127). Jedenfalls, weiß sie, was sie nach dem Befehle genießen soll. Für Braidismus wird auch zur Bezeichnung dieser angeblichen Heilart Hypnotisme (die Lehre vom abhängigen Schlafe, Einschläferungskunst) gebraucht. Vielfach zeigt diese Methode Uebereinstimmung mit der Lehre vom thierischen Magnetismus, welche der Herr Verf. entweder Mesmerismus oder schlechtweg Magnetismus nennt.

Nr. 3. ist eine kleine Abhandlung, welche der gleiche Hr. Verf. über denselben Gegenstand der medicinisch-psychologischen Gesellschaft in Paris vorlegte. Er geht in derselben viel behutsamer, als in den beiden andern Schriften, zu Werke und beschränkt sich blos auf physiologische und psychologische Bemerkungen über den Einfluß des Gedankens und der Empfindung auf die vegetativen Bewegungen d. h. auf die Bewegungen, welche durch das vegetative Nervensystem vermittelt werden (S. 1—16). Die Gesellschaft hatte zum Berichterstatter Dr. Buchez gewählt und der Bericht desselben über die Denkschrift des Verf. wird als Anhang mitgetheilt (S. 17—24). Auch über die Schrift Nr. 1. spricht sich der Bericht aus und behandelt das ganze System. Auch hier heißt es (S. 23). „Diese Lehre ist nur eine Modifikation der Monadenlehre. Bei uns ist die Theorie des Leibniz in der Mode und es fehlt uns auch in der ärztlichen Welt nicht an Leibnizianern. Auch hätten wir nicht lange zu suchen, um einen Amtsgenossen zu finden, der die Nervenerscheinungen durch die Elektricität erklärt. Das Neue in der Theorie des Herren Philips ist nur die Zusammenstellung der Monaden und der Elektricität. Es scheint mir nützlicher, einige Einwendungen gegen die Lehre von der elektrischen Lebenskraft oder Nervenelektricität hier geltend zu machen. Was ist Elektricität? Eine Erscheinung oder Erscheinungen, welche unter gegebenen Umständen zum Vorschein kommen. Was wissen wir vom Wesen dieser Erscheinung? Nichts! Sagen, daß die Nervenerscheinungen elektrische Erscheinungen sind, heißt eine

unbekannte Erscheinung durch eine weit unbekanntere erklären wollen.“ Gegenüber der Einwirkung des Willens auf Andere sagt der Kritiker S. 24: „Glücklicher Weise geht die Macht der Einbildungskraft nicht weiter; sie hat ihre Gränzen. Herr Philips, sagt man mir, hat seit 1855 einige seiner Ueberzeugungen aufgegeben. Er war noch jung, als er sein erstes Buch schrieb. Er mußte viele Erfahrungen machen und oft irren. Die Geschichte seiner Nichterfolge würde vom wissenschaftlichen Standpunkte eine nicht uninteressante Arbeit seyn“.... „Wie es aber auch sey, ist dieses Buch des Herren Philips lesenswerth, einmal, weil es uns mit den Gedanken bekannt macht mit denen sich die neue Welt (Amerika) beschäftigt, dann, weil es uns die Anstrengungen zeigt, die man machte, um mehrere Verfahrungsarten (pratiques) wissenschaftlich zu erklären, deren Glauben man jenseits des Oceas noch nicht aufgegeben hat, endlich, weil es zu denken gibt.“ Der Kritiker stimmt mit unseren Anschauungen überein. Nur liegt das Interessante darin, daß man den Glauben an solche Wirkungen des Willens und die daran geknüpften Heilungen nicht nur nicht jenseits des Oceans, sondern auch nicht, wie die vielen Schüler und dem Systeme anhängenden Aerzte zeigen, in Frankreich und selbst nicht einmal ganz in Belgien und England aufgegeben hat. Man findet solche Dinge nur da, wo man an sie glaubt, die Geister des Justinus Körner verschwanden, als der Glaube an sie aufhörte.

Nr. 4. behandelt zwar auch den Glauben, aber nicht, wie die drei ersten Schriften, einen angeblich philosophisch begründeten medicinisch-praktischen Glauben, sondern den metaphysischen und religiösen. Der Verfasser ist August Conti, früher am Lyceum in Lucca, dann kurze Zeit zu Florenz, zuletzt Professor der Philosophie an der Universität Pisa. Er tritt im Kampfe gegen den Materialismus in der italienischen Literatur für eine geistige und christliche Philosophie auf. Im Jahre 1858 erschien von ihm zu Florenz ein Werk in zwei Bänden: Evidenza, Amore e Fede o i criteri della filosofia. In diesem Werke finden sich unter verschiedenen Formen Dialoge und Vorlesungen, welche dasselbe Ziel verfolgen. Ein ausführlicher Dialog über die christliche Philosophie bildet die allgemeine Einleitung. Eine zweite Ausgabe (1862) und eine dritte, denselben Inhalt theilweise wiedergebende (1863) beweisen die Theilnahme, welche man diesem Werke widmete. Diese dritte Ausgabe erschien mit der Aufschrift: Dialoghi scelti di Augusto Conti. Einen wesentlichen Theil dieses Buches bildet der Campo santo oder Kirchhof von Pisa. Er wird hier in französischer Uebersetzung, welche vom Verf. durchgesehen und gebilligt wor-

den ist, mitgetheilt. Herr Ernst Naville giebt vor der Mittheilung der Uebersetzung in einer allgemeinen Einleitung eine allgemeine Kennzeichnung des Grundgedankens der Conti'schen Philosophie, besonders nach dem Dialoge über christliche Philosophie. Der zweite Theil der Einleitung enthält eine philosophische Begründung des Campo santo nach den Beweisgründen des Verfassers in seiner Behandlung. Nach der Vorrede (S. V—XXIII.) folgt die Einleitung in die angeführten beiden Theile: 1) Grundgedanke der Contischen Philosophie (S. XXV—XCIII.) und 2) Begründung des Campo santo (S. XCIII—CXLII.). Den Schluß bildet die Uebersetzung des Campo santo (S. 1—135) und eine Nachschrift (S. 135—138).

Der Herausgeber der Uebersetzung und Verfasser der Einleitung, Ernst Naville, ist durch einige gute Werke in der literarischen Welt bekannt geworden, welche sich, wie die von ihm herausgegebenen Schriften des Maine von Biran und Maine von Biran's Leben und Gedanken, auf christliche Philosophie beziehen.

Wir theilen Einzelnes aus dem ersten Theile der Naville'schen Einleitung, der Darstellung von Conti's Philosophie, mit. In Conti's Dialog über die christliche Philosophie treten 7 Personen auf. Im Hintergrunde erscheinen ein Arzt, ein Geometer, ein Rechtsanwalt und ein Literat. Im Vordergrunde zeigen sich zwei Philosophen entgegengesetzter Ansichten. Der eine ist „Traditionalist," er verwirft die Vernunft als eine Quelle des Irrthums und bezeichnet den Gedanken des Einzelwesens als den Ursprung des Uebels. Sein Gegner ist ein Kritiker, voll Verachtung für das Vergangene, jede traditionelle Ansicht als verdächtig oder falsch erklärend, erhält die Zeit für reif zum Bruche mit dem Glauben. Noch fehlt im Gespräche eine dritte Person. Diese ist der Verfasser (Conti) selbst. Er nimmt eine vermittelnde Stellung ein und spricht sich eben so gegen den Traditionalismus, wie gegen einen absolut negativen Kriticismus aus. Wenn, sagt Naville S. XXIX., Conti zwischen der Religion und Philosophie wählen müßte, würde er keinen Augenblick Bedenken tragen, sein ganzes Werk beweist es, mit Abälard zu rufen: Ich will kein Philosoph seyn, wenn die Philosophie mich von Jesus Christus trennen soll. Aber diese Wahl scheint ihm nicht nothwendig; er ist ferne davon. Er behauptet die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft und ist eifersüchtig darauf bedacht, die Rechte, die Bedeutung und die Nothwendigkeit der Philosophie festzustellen. Er stellt dem Traditionalismus den Spruch der Schule entgegen: Theologus es, ergo philosophus.

Der christliche Lehrer kann die vernünftige Wissenschaft nicht umgehen. Er hat die Vernunft nöthig, um die Grundlagen des geoffenbarten Glaubens zu legen, die Existenz und Wirksamkeit Gottes, er hat sie zur Organisation der Wissenschaft, zu ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe, denen sie ausgesetzt ist, nöthig." Die sieben Personen des Gespräches bilden ein seelen- und lebensvolles Gemälde der gegenwärtigen geistigen Zustände in Italien. So dient Conti's Philosophie auch als eine wichtige Quelle zur Kenntniß der gegenwärtigen Philosophie auf der italienischen Halbinsel. Naville sagt von diesem Philosophen S. XXXII. u. XXXIII.: „Er ist italienisch und sehr italienisch gesinnt; er hält sich den Horizont von allen Seiten offen, er kennt die französische Philosophie, die deutschen Metaphysiker, die Arbeiten der schottischen Schule, aber seine Schriften, Ereignisse seines Lebens, sind weder die glänzenden Erklärungen Cousin's, noch Werke Kant's oder Hegel's, noch Versuche, wie die von Reid, es sind von den Denkern des neuen Italiens veröffentlichte Werke." Refer. liest in der Einleitung nur eine Stelle aus Conti, — dessen Ansicht über Philosophie sonst im Ganzen eine vernünftige, das Wesen des Christenthums von seinem Schein trennende ist, — in welcher sich der einem vorurtheilslos wissenschaftlichen Denken entgegenstehende römische Katholicismus in einseitiger Beurtheilung zeigt. Wir meinen die Stelle S. XXXV.: „Man konnte nicht von Religion sprechen, ohne verspottet zu werden, Papstthum und Barbarei waren gleichbedeutende Begriffe, — jeder ließ seither die civilisirende Macht des Papstthums (de la papauté) zu." Ja, wenn der Herr Verf. anstatt des Papstthums das Christenthum gesetzt hätte! Die Civilisation hat dem Papstthum als solchem gewiß wenig zu verdanken. Bei den Vermittlungsversuchen zwischen Glauben und Wissenschaft geben Naville und Conti dem ersten ein zu großes, der letzten ein zu kleines Gewicht. Sie stellen die Religion über und vor die Philosophie und nehmen das traditionelle Element als das ursprüngliche hinsichtlich der Anschauung übersinnlicher Dinge an. Sie behaupten entweder einen übernatürlichen Zustand des früheren Menschen oder eine übernatürliche Wirkung Gottes auf den Menschen, indem sie damit als das Erste den Offenbarungsglauben begründen wollen. Sie sprechen in dieser Hinsicht von dem Volke Israels und dem Evangelium, immerhin eine geläuterte Ansicht gegenüber der scholastisch-dogmatischen Lehre des Romanismus, aber eine Ansicht, welche doch zuletzt das eigentliche und wahre Wesen der Philosophie in Frage stellt, da sie danach keine andere Aufgabe hätte, als die längst vom Mittelalter her bekannte, vernünftige oder vernünftig seyn sollende Begründung christlicher Glaubens-

sätze. Nach Conti's und, Ref. darf hinzusetzen, Naville's Anschauung sind die wahren Weisen die Denker, welche von dem gemeinsamen Glauben, dessen Werth sie anerkannt haben, ausgehen, an der Befestigung der Glaubensgrundlage bauen und ihr Gebäude mit dem Material aufrichten, das sie aus dem Boden der menschlichen Gattung nehmen." Conti stimmt hier mit Pascal überein. Die „logische Arbeit" des Gedankens hat nach unsern beiden Philosophen ein „anderes Kriterium, als die Logik selbst" (S. LIV.). Es giebt „in speculativen Untersuchungen keinen wichtigeren Satz." Es handelt sich darum eine „dem Platonismus" und „Cartesianismus" entgegengesetzte Methode zu finden. Plato will in seinem Phädon „nicht die Dinge an sich betrachten, sondern ihre Principien in der Vernunft suchen." Das ist der auch von Descartes angenommene Grundsatz. Die „wahre Methode" ist nach diesem die „rationelle" d. h. die blos durch die Vernunft construirende. Auf „Tradition" wird keine Rücksicht genommen, und doch wollen unsere Philosophen (Naville und Conti) etwas für ihre Glaubensanschauung bei Cartesius finden. Das Gebäude dieses Philosophen „scheint auf dem Satze zu ruhen: „Ich glaube an mich". Sein Ausgangspunkt ist, wenn er zu Gott kommt, der Glaubensact: Ich glaube an Gott. Wenn wir nicht an Gott glauben, sagt er, kann uns die Erkenntniß täuschen und alle Wissenschaft ist eitel. Im Cartesianismus ist also doch eine Grundlage des Glaubens, eine „irrationale Grundlage" u. s. w. (S. LVII.). Die Metaphysik hat (S. LXXV.) zur Aufgabe die „Erklärung, Beleuchtung und Vertheidigung der Grundwahrheiten." Sie darf diese nicht läugnen. Es giebt einen natürlichen Glauben, das Erbtheil des Menschen, und die wahre Wissenschaft hat sich Rechenschaft von diesem Glauben zu geben und bestätigt dadurch den Satz: Fides quaerens intellectum. Man muß daher, wenn es so ist, mit der „Descartes'schen Methode brechen." Schon Naville fühlt, daß Conti mit diesen Behauptungen dem Cartesius zu nahe tritt (LVIII.). Man kann nach Conti das Christenthum nicht a priori construiren und die christliche Religion ist der eigentliche metaphysische, nicht ursprünglich in der einzelnen Menschenvernunft liegende Denkstoff, es ist der Stoff des Glaubens, nicht aber des Wissens (LXXXI.). Wir finden erst durch die Anregung des Christenthums das, wovon wir durch diese Einwirkung einen Wiederhall im Verstande und Herzen empfinden (LXXXV).

Der zweite Theil begründet den Dialog: Campo santo. Wir werden hier vielfach an die Jacobi'sche Philosophie erinnert, ohne daß ihrer Erwähnung geschieht. Man muß versuchen, im Menschen durch das Wahre als Ziel des

Erkennens, das Schöne, Gegenstand des Fühlens, das Gute, Endpunkt des Begehrens, durch das Organ, das den Glauben an diese Ideen festhält, gegenüber dem demonstrirenden Wissen, das zum Atheismus führt, die metaphysische Grundlage des Glaubens zu finden. Dem Skepticismus, welcher verworfen wird, stellt man die Bescheidenheit des Glaubens und der ihn erkennenden Wissenschaft entgegen (XCVI). Der Skepticismus wird als die beweisen und begreifen wollende Philosophie hingestellt uud jede Art von solcher Philosophie verworfen, darum auch der neuern Philosophie der Fehdehandschuh hingeworfen. Wir lesen (S. CXXVI.) folgende Schilderung der Hegel'schen Philosophie: „Eine Philosophie, deren Wurzeln sehr tief in dem Boden der Geschichte fußen, hat es versucht, festzustellen, daß man nicht aus dem Gedanken heraustreten kann aus dem einfachen Grunde, weil der Gedanke Alles ist, und, was wir wirklich nennen, ist außerhalb des Gedankens eine bloße Einbildung. Der Gedanke ist sein eigener Gegenstand; der Gedanke ist die absolute Wirklichkeit, welche sich theilweise in dem Individuum offenbart."

Die Logik ist nach Hegel „nicht das Studium der Mittel, um zu erkennen wie man nach der Ordnung denkt; die Gesetze, mit denen sie sich beschäftigt, sind an sich die allgemeine Existenz. Das Universum ist nur ein Traum des Geistes, ein Traum ohne vorausgehendes oder nachfolgendes Erwachen, ein Traum, der folglich Alles ist. Eine Wirklichkeit außer dem Gedanken suchen ist eine Täuschung, der Gedanke ist das Seyn selbst. Alle Wissenschaft besteht für den menschlichen Geist darin, seiner selbst bewußt zu werden, weil er selbst die ewige Wahrheit ist. Das ist der stolze Dogmatismus, von den Griechen erneuert und in unserer Zeit mit dem Namen Hegel's bezeichnet. Das ist der übertriebene Skepticismus. Läugnet die Existenz des Wirklichen: unser Gedanke bleibt allein übrig und jedes Motiv des Zweifels verschwindet, weil man keine Fragen mehr aufwerfen kann über das Verhältniß des Gedankens zum Gegenstande, der ihm äußerlich wäre. Der Skepticismus verschwindet durch seinen eigenen Sieg wieder untergehend. Dieser außerordentliche Versuch zeigt mit schlagenden Zügen das unbedingte Bedürfniß des Glaubens, welcher die Stütze (der Grund) der Vernunft ist. Der Menschheit bei allen Mängeln des Gedankens sagen: Ich bin die absolute Wahrheit — ist in der That ein eben so verzweifelter Versuch, als angesichts alles ihres Elendes ihr zuzurufen: „Ich bin das absolute Glück." — Wenn man die Wahl zwischen dem Glauben und dem Zweifel hat, entscheiden sich unsere Verfasser für den Glauben. Der Skepticismus, der „die Krankheit des Forschens" vermeiden will, ist nach ihnen auch

eine „Krankheit.“ So lange der Mensch im Zweifel ist, fühlt er einen Mangel und ist krank, er fühlt es selbst; denn er wird nicht als „beinahe cynischer Epikuräer“ den Skepticismus zu einem Faulkissen des Denkens machen wollen. Der Skeptiker erkennt also seine eigene Krankheit, während der Glaubende nie empfinden wird, daß der Zustand des Glaubens abnorm und schlecht ist. Der Menschengeist ist also beiden (dem Zweifel und Glauben) gegenüber nicht in ganz gleicher Lage. Bei dem Schlusse, der aus diesen Ansichten gezogen wird, beruft man sich auf Sokrates und Kant. „Der Glaube ist der Antrieb unserer Natur. Wenn er von der Erkenntniß erschüttert wird, so wird er durch die Nothwendigkeit der moralischen Ordnung fest gehalten. Man kann diese Thatsache also ausdrücken: Die Nöthigung zur Pflicht erstreckt sich auf alles das, was nothwendig ist, auf daß der Begriff der Pflicht fest begründet bestehe. Der Glaube an die Wahrheit ist zur Handhabung der moralischen Ordnung nothwendig. Das Gewissen schließt demnach schon den Glauben an die Wahrheit in sich. Der Skepticismus zerstört ungeachtet des schüchternsten und ehrlichsten Vorbehaltes seiner Repräsentanten die Grundlagen aller Sittlichkeit. Die geistige Gegenwirksamkeit, in welcher sich die Würde unserer Natur offenbart, geht vermöge ihrer Natur darauf aus, den Geist des Zweifels zu zerstören und den Geist des Glaubens wieder herzustellen. Immer wurde der Skepticismus, zu seinen letzten Folgerungen gelangt, als ein Keim des Todes von der Menschheit, welche leben wollte, ausgestoßen“ (S. CXLII.).

So edel und anerkennenswerth die Bestrebungen des Verfassers sind, so erregen doch viele dieser Behauptungen ein wohl begründetes Bedenken. Die „logische Arbeit des Gedankens“ soll ein „anderes Kriterium, als die Logik selbst“, haben? Unmöglich! Denn, was logisch bearbeitet werden soll, muß auch nach dem Kriterium der Logik behandelt werden. Man kann, was Gegenstand des Denkens werden soll, nur nach den Denkgesetzen beurtheilen. Auch auf die Religion und den Glauben finden diese ihre Anwendung. Man spricht sich gegen Plato aus, weil er die „Principien der Dinge in der Vernunft sucht.“ Wo anders aber kann man diese Principien finden, als in der Vernunft? Wir erkennen ja die Dinge selbst nur durch diese, müssen also auch ihre Principien auf dem Wege suchen, durch welchen wir die Dinge erkennen. Denn das bloße Empfinden durch die Sinne ist so wenig ein objectives Erkennen, als das Glauben. Man tadelt Descartes, weil seine Methode eine „rationelle“ und „keine traditionelle“ ist. Es giebt verschiedene Traditionen, vernünftige und unvernünftige. Nur die vernünftigen Traditionen sind haltbar, weil nur die vernünftigen mit den

Denkgesetzen übereinstimmen. Wir können also nicht alle Traditionen annehmen. Denn Polytheisten und Monotheisten, Heiden, Juden, Türken, Brahmanen, Buddhisten und Christen haben Traditionen. Es muß also entschieden werden, welche Tradition die haltbare, welche die unhaltbare ist. Die haltbare ist die vernünftige, den Denkgesetzen entsprechende. Nur die Vernunft aber kann entscheiden, ob ihr etwas entspricht oder nicht. Daher steht die Vernunft, die Wissenschaft über dem Glauben. Der Glaube erscheint uns so lange zweifelhaft, als er nicht die Feuerprobe der Vernunft bestanden hat. Tradition selbst ist eine Geschichte dessen, was zu gewissen Zeiten Ausspruch der Vernunft war. Die Vernunft schreitet vor, die allgemeine Vernunft steht über der Einzelvernunft. Mißlungen scheint uns der Versuch, in Descartes ein „Irrationales", den Glauben, nachweisen zu wollen. Descartes sagt nicht, „Ich glaube, daß ich bin;" sondern „ich denke, also bin ich, durch die Gewißheit meines Denkens ist mir die Gewißheit meines Seyns gegeben." Das Kriterium ist also die Gewißheit, die Klarheit und Deutlichkeit des Denkens. Darum sagt Descartes nicht: „Ich glaube," sondern: „Ich weiß, daß ich bin." Eben so wenig ist sein Ausgangspunkt, um zu Gott zu kommen, wie behauptet wird, der Satz: „Ich glaube an Gott." Er weiß vielmehr, daß Gott ist, weil er seine Realität durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, von der Vorstellung des Vollkommensten auf die Existenz des Vollkommensten als Ursache dieser Vorstellung und vermittelst des ontologischen Beweises durch die Idee Gottes selbst, also vermöge eines wissenden Erkennens auffindet. Es giebt einen „natürlichen Glauben" nach den beiden Verfassern vor und über der Wissenschaft, der den Stoff des Uebersinnlichen bildet. Der „natürliche Glaube" ist aber nur dann haltbar, wenn er die Kritik der Wissenschaft aushält, er ist der unvollkommene Anfang der Wissenschaft, und steht deshalb nicht über ihr, so wenig als subjective Meinungen, weil sie zuerst herrschen, über objectiven Gründen stehen können. Man kann „das Christenthum nicht a priori construiren," sagen sie, sein Denkstoff ist der Glaube. Wer wird etwas Geschichtliches, also Aposteriorisches a priori construiren wollen? Aber doch kann nur das im Christenthum für alle Zeiten, Orte und Menschen dauernd seyn, was mit der Vernunft übereinstimmt. Denn trotz der scholastischen Verirrungen seiner Repräsentanten ist es sicher das dem menschlichen Bedürfnisse, also den Forderungen der Menschenvernunft Entsprechende, wahrhaft Rationale, was die Dauer desselben für die Zukunft sichert.

Man hat Unrecht, wenn man die Philosophie des „reinen Denkens, des Begriffes" verwirft. Wenn man auch, wie Refe-

rent, kein Hegelianer ist, so muß man doch Hegel gegen ungerechte Vorwürfe in Schutz nehmen. Es wird über die Philosophie geklagt, „die ihre Wurzeln sehr tief in den Boden der Geschichte geschlagen hat" und die es „festzustellen versucht," „daß man nicht aus dem Gedanken heraustreten kann, aus dem einfachen Grunde, weil der Gedanke Alles ist, und was wir wirklich nennen außerhalb des Gedankens, eine Einbildung ist." Muß eine Philosophie nicht einen tieferen Grund haben, von der selbst ein Gegner sagt, daß sie ihre Wurzeln sehr tief in den Boden der Geschichte geschlagen habe? Alle Philosophie fängt mit dem Gedanken an und hört mit ihm auf, sie zeigt uns, daß das Denken der Grund unserer Erkenntniß und darum auch der Erkenntniß alles Seyns ist. Nur was Thatsache unseres Bewußtseyns ist, ist uns gewiß. Immer werden wir auf diesen Gedanken zurückkommen müssen, auch wenn wir die Realität der Außenwelt festhalten. Die Dinge sind, weil wir denken, daß sie sind. Wir könnten ohne das Denken von ihrem Seyn nicht sprechen, weil wir nichts von ihm wüßten. In der That können wir so wenig aus dem Gedanken heraustreten, als es irgend einem Menschen möglich ist, jenseits seines eignen Bewußtseyns die Welt an sich zu erkennen. Hegel war fern davon, die Welt eine Einbildung zu nennen. Er bezeichnete sie als die Summe der Einzelwesen, als das Andersseyn des reinen Gedankens. Er zeigte, daß wir nie ein Ding oder auch nur den kleinsten Theil eines Dinges anders erkennen können, als daß wir es auf seinen Begriff zurückführen, was ja immer wieder nur durch den Gedanken geschehen kann. Nicht der Einzelgedanke oder das menschliche Denken ist Alles, so daß sonst nichts existirt, und die Welt als ein „Traum" gilt. Alles ist, weil ich denke, daß Alles ist, und Alles ist für mich nur durch die Begriffe, die das Denken von ihm hat; deshalb ist doch nicht Alles nichts als mein Denken. Alles ist dem Denken nur dadurch Alles, daß es ein Gegenstand des Denkens ist; daraus folgt nicht, daß nur das Denken ist und sonst nichts. Hegel sagt nicht: Ich bin die absolute Wahrheit, das absolute Denken, sondern nur: „Das absolute Wissen ist auch die absolute Wahrheit und nach dieser strebt eben die Wissenschaft." Der Skepticismus enthält nicht blos, wie angedeutet wird, einen „Keim des Todes," sondern ganz gewiß auch einen Keim des Lebens und zwar einen für jeden möglichen Fortschritt der Wissenschaft nothwendigen Lebenskeim. Man zweifelt nicht allein des Zweifelns, man zweifelt der Erkenntniß der Wahrheit wegen. Man hielt jetzt allgemein als falsch erkannte Dinge Jahrhunderte, ja Jahrtausende lange für wahr, bis der Zweifel den Glauben zerstörte, und die Menschheit einen Schritt

weiter brachte. Steht hier nicht der Zweifel höher, als der Glaube, nicht als absolutes Ziel, sondern als Mittel zu diesem? Unsere Philosophie fängt bei Descartes mit dem Zweifel und zwar mit dem Zweifeln an Allem an.

Auf die Einleitung folgt die französische Uebersetzung von Conti's Campo santo.

An einem schönen Sommerabende wandeln Silvio und Giacomo auf dem Domplatze in Pisa. Sie warten, bis ihnen der Sakristan den Campo santo eröffnet. Sie wollen das berühmte Gebäude und die Denkmäler auf den Gräbern beim Mondscheine betrachten. Sie wollen ohne den Sakristan hier einen Theil der Nacht zubringen. In Betrachtungen der Schönheit des Doms und des berühmten Thurmes versunken, erhalten sie von dem Custos die Schlüssel zum Campo santo und betreten ihn jetzt allein. Sie bewundern stillschweigend das große Gebäude mit seinen Gallerien, die Grabmäler und Frescogemälde und setzen sich endlich unter der Bildsäule der Trostlosen (Sconsolata), dem schönen Werke Bartolini's, nieder. Das Gespräch der beiden Freunde beginnt. Silvio vertritt die Ansicht des Verfassers (Conti), Giacomo die eines absoluten Skeptikers mit einem dem Wahren, Guten und Schönen offen stehenden Gemüthe, auf welches Silvio wirkt und wodurch er zuletzt den Skepticismus des Freundes überwältigt. Der Skepticismus desselben wird dargestellt als entstanden durch das Lesen neuerer philosophischer Bücher, besonders durch das Studium der Hegel'schen Philosophie. Giacomo äußert sich über letztere also: „Dieser reine Gedanke, dieses logische Nichts (ce rien logique), welches Alles wird, täuschte mich eine Zeit lang und ich sättigte mich mit Abstractionen, welche sich selbst bekämpfen, aber bald bemerkte ich, daß diese Philosophie von der Negation kam, um mit nichts zu endigen. Wie konnte ich etwas darin finden, meine Sehnsucht nach Wissen und Glauben zu befriedigen? Wo konnte ich den Fuß auf einen festen Boden setzen? Auf mich selbst? Ich war nach dieser Lehre eine veränderliche Erscheinung. Auf die Welt? Alles ist Schein, nichts existirt. Auf Gott? Ein Gott im Bewußtseyn, aus dem man alle Erscheinungen des menschlichen Bewußtseyns sich entwickeln sieht, ein Gott, wie ich, ein Gott, der ich selbst bin, mit all meinem Elend und meiner ganzen Nichtigkeit! Besser ist es, an Allem zu zweifeln" (S. 16 u. 17).

Der Herr Verf. hat also den absoluten Skepticismus im Auge, denn Giacomo fügt ausdrücklich bei (S. 17): „Ich habe darum auch diese traurigen Phantome der Philosophie unter die Fabeln verbannt." Zunächst bezieht sich darum die Bekämpfung des Skepticismus auf seine absolute Form. Dieser

stellt Silvio (der Verfasser) richtig die Bemerkung entgegen, daß der Skepticismus, der alle Wahrheit läugne, im Widerspruch mit sich selbst von einem Princip ausgehe, in dem er die Wahrheit finde. Dieses Princip laute: „Es ist wahr, daß nichts wahr ist; es ist gewiß, daß Silvio nichts gewiß ist.“ (S. 19). Weil er aber den Glauben, die Religion über die Wissenschaft stellt, die letzte von der ersten abhängig macht, so betrachtet er den Zweifel überhaupt in einem falschen Lichte. „Von Anfang bis zum Ende ist der Zweifel eine Krankheit, an welcher der Wille Antheil hat. Wollet aufhören zu zweifeln und die Gewißheit kommt zu euch zurück. Sagt dir dein Bewußtseyn nicht, daß ihr euch nur künstlich im Zweifel behauptet, während die Gewißheit der natürliche Besitzer unserer Seele ist. Vertreibet die Gewißheit, sie kommt immer wieder.“ (S. 72). Der Zweifel ist aber keine Krankheit, sondern eine Krisis, welche beim Denker den Uebergang von einem schwankenden Erkennen zu einem gewissen werden soll, ein Uebergangsmoment, aber nicht ein Ziel. Das Zweifeln hängt nicht von unserm Willen ab. Man kann nicht sagen, man wolle zweifeln, so wenig, als man durch das bloße Wollen zum Glauben kommt. Wenn ich nicht überzeugt bin, kann ich nicht glauben, der Wille könnte nur zu Heuchelei führen. So ist es auch beim Zweifeln. Das Zweifeln entsteht nicht künstlich, sondern durch fortschreitendes Denken. Man kann darum nicht mit dem Verf. sagen: „Wolle nicht mehr zweifeln, und das Zweifeln hört auf.“ Nicht das Herz zweifelt, sondern der Kopf. Das Gespräch endet damit, daß der religiös-sittliche Vernunftglaube des Christenthums den Sieg über die Lehren des Zweiflers erhält. Der Dialog ist in einer schönen Sprache durchgeführt, viele Bemerkungen sind treffend und das Ganze, das nicht im streng wissenschaftlichen, sondern mehr im volksthümlichen, bisweilen selbst im poetischen Gewande durchgeführt und für einen gößeren Leserkreis bestimmt ist, faßt das Christenthum nicht vom Standpunkte des Romanismus oder irgend eines positiven Bekenntnisses, sondern vom Standpunkte des rein Menschlichen, allgemein Vernünftigen und Göttlichen in dieser Lehre auf. Aber gerade darum ist nicht abzusehen, warum die Wissenschaft allein zum Zweifel führen soll, da ja in ihr dieselben Elemente liegen, welche auch dem Christenthume in seiner richtigen Erfassung eigen sind. Die Philosophie bleibt daher in ihrem vollständigen Rechte gegenüber der Religion und dem Glauben und darf nie von diesen unbedingt abhängig seyn. Sie hört auf wahre Philosophie zu seyn, wenn sie, wie die mittelalterliche Scholastik, die Magd eines Glaubenssystemes wird.

Ein Sinn störender Uebersetzungsfehler findet sich S. 133.

Hier nennt Silvio das Gebäude des Campo santo das Meisterwerk Angeli's (chef d'oeuvre d'Angeli), während es im Originale heißt, das Gebäude sey der Engel (Angeli) würdig. Der Erbauer des Campo santo war kein Angeli, sondern er hieß Johann (Giovanni) von Pisa. v. Reichlin-Meldegg.

Nachträgliche Bemerkung

zur ersten Hälfte der Abhandlung über Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie, Bd. 46, Heft 2, S. 188 Anmerk.

Um das Befremden zu heben, welches für Kundige in den hier gewagten Vermuthungen über die frühere Entstehungszeit des platonischen Timaios liegen könnte, erlaube ich mir folgende nachträgliche Bemerkung. Den Beweis für die angeblich spätere Entstehungszeit dieses Werkes findet man bekanntlich allgemein in dessen Eingang, in der dort geschehenen Rückbeziehung auf den Inhalt der „Politeia." Aber es bedarf nur einer etwas geschärften Aufmerksamkeit, um gewahr zu werden, nicht etwa nur, wie dieser Beweis unkräftig ist, sondern wie er geradezu umschlägt in sein Gegentheil. Das Gespräch, als dessen Fortsetzung sich der Timaios einführt, kann weder seiner Einkleidung, noch seinem Inhalte nach das nämliche gewesen seyn mit demjenigen, welches in der uns vorliegenden Politeia geführt wird. Seiner Einkleidung nach nicht, denn es war zwischen anderen Personen geführt, und seine Einführung war eine unmittelbar dramatische, eine Wechselrede zwischen denselben Personen, die wir auch im Timaios und Kritias auftreten sehen: nicht die diagegomatische der Politeia. Seinen Inhalte nach nicht, denn es erstreckte sich nur über einem verhältnißmäßig kleinen Theil der in der Politeia abgehandelten Gegenstände und enthielt auch über diesen manche abweichende Behauptung. Daß es außer dem am Eingange des Timaios recapitulirten Inhalte keinen andern hatte, das wird in dieser Recapitulation selbst ausdrücklich versichert. — Was kann hienach klarer seyn, als daß jenes Gespräch eine frühere, kürzere Bearbeitung desselben Inhalts gewesen seyn muß, der später stilistisch sowohl als sachlich überarbeitet, dem ungleich umfassenderen Inhalte der Politeia einverleibt worden ist? Wahrscheinlich ist auf dasselbe die Notiz bei Gellius zu beziehen, nach welcher Platon zuerst nur in zwei Büchern diesen Inhalt behandelt haben soll.

Weiße.

Zur großen Frage der Religionsphilosophie

von

Dr. K. Sederholm.

Noch nie ist die Frage nach der Bedeutung der Person Jesu mit einem solchen Eifer wie gegenwärtig von Freund und Feind, oft in Einer Person, erörtert worden. Der Grund davon ist nicht in der Gottlosigkeit unsrer hart beschuldigten Zeit zu suchen, als wenn diese sich nicht genug beeilen könnte, eines gottmenschlichen Erlösers los zu werden und zu erklären, sie bedürfe keines solchen. Gebt ihr das Verständniß, nach welchem sie verzweifelnd ringt, und alle Herzen werden wieder Christo zufallen; aber freilich, auch nur dann. Der Grund ist vielmehr der, daß dieses Verständniß des Christenthums und des Urhebers desselben keiner Zeit ein so dringendes Bedürfniß ist, wie der gegenwärtigen. Daß es aber an diesem Verständnisse im Großen und Ganzen immer noch fehlt, sollte eingesehen und eingestanden werden. Noch sind wir sehr weit davon entfernt, klar und freudig zu erkennen, was wir an Christus haben. Hat aber die Gegenwart dieses Verständniß nicht von der Vergangenheit überkommen, so muß sie es selbst suchen. Was der Vergangenheit ein unverstandenes anerzogenes Glauben war, das müssen wir uns in ein durchsichtiges Wissen umsetzen.

Dieses Verständniß nun wird ausschließlich auf dem historisch-kritischen Wege gesucht; allein bei allem Ernste, mit welchem ihm auf diesem Wege nachgegangen wird, muß doch an dem Erfolg sehr gezweifelt werden. Was helfen alle historischen Zeugnisse für eine Erscheinung, wenn die Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben nicht zugegeben werden kann? Was aber möglich und nothwendig ist oder nicht, läßt sich nicht wieder auf historischem Wege ermitteln. Sollte es sich aber am Ende ergeben, daß für die Person Jesu ein menschliches Maß nicht ausreicht, so läge von vorn herein ein Widerspruch in der Auf-

gabe, „unter Anwendung der allein legitimen Mittel einer gewissenhaften historischen Kritik, die geschichtliche Gestalt Christi und des Christenthums also nachzuzeichnen, daß sie das naturgetreue Bild von dem Wesen des Stifters unserer Religion herstellt."

Muß denn nicht diesem Beginnen ein audiatur et altera pars zugerufen werden? Gibt es hier nicht noch ein anderes legitimes Mittel zum Zwecke, — in der Wissenschaft, welche die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erscheinung zu ermitteln hat — in der Spekulation? Und ist es nicht am Ende ein pures Vorurtheil, wenn diese ihrerseits sich weigert, sich auf das Verständniß des Christenthums einzulassen, weil dieses auch Erfahrungssache ist? Ist nicht die Philosophie spekulative Erfahrungswissenschaft? Dann aber: Was hast du, was du nicht empfangen hast? Somit halten wir die Spekulation für wohlberechtigt, das Verständniß des Christenthums und der Persönlichkeit des Stifters desselben herbeizuführen und sind der Meinung, daß die Lösung der brennenden Frage des Tages, wenn sie je zu hoffen ist, von dieser Seite her gesucht werden muß.

So viel ist gewiß, keiner Zeit war es ein so dringendes Bedürfniß wie der gegenwärtigen, zu dem Verständniß hindurch zu bringen, was wir an Christus und an dem Christenthume haben, und daher halten wir den Versuch, dieses auf spekulativem Wege zu suchen, für einen wohlberechtigten. Indem wir aber hier unsern Beitrag dazu liefern, fühlen wir wohl, wie sehr es der Sache, die wir vertreten, zum Nachtheil gereicht, daß der enge Raum, der uns hier gestattet ist, uns nicht erlaubt, mehr als Andeutungen zu geben. Nicht das kann unsere Aufgabe seyn, die Sache zur Entscheidung zu bringen; wir wollen vielmehr nur auf einen vernachlässigten Weg aufmerksam machen, auf dem diese Entscheidung durch das Mitwirken Vieler vielleicht herbeigeführt werden könnte.

Wir **haben** nur die Wahrheit insofern unser Leben eine Wahrheit **ist**. Wenn dieses aber eine einseitige Richtung genommen, so ist es kein wahres, und dann sind wir auch insofern

unfähig die Wahrheit zu erkennen. Ist dieses der Fall, so hilft es uns zu nichts, wenn auch das Christenthum an sich Wahrheit ist; denn die Wahrheit derselben muß, wenn sie uns nützen soll, von uns angeeignet werden; ist aber unser Leben abnorm, so sind wir nicht im Stande das Christenthum in seiner Wahrheit aufzufassen, einseitig aufgefaßt vermag es aber nicht unserm Leben den rechten Halt zu geben. Es muß zuerst unser Leben normirt und uns dadurch fähig gemacht haben, seine Wahrheit zu schauen; wie sollen wir aber unser Leben von ihm normiren lassen, so lange wir nicht erkennen, daß es Wahrheit ist und uns allein zu geben vermag, was uns wesentlich fehlt?

Es drängt zur Entscheidung. Wäre es einmal entschieden, daß wir nicht an Christus einen so unwandelbaren Halt haben, daß kein Fortschritt der Bildung ihn mehr zu erschüttern vermag, was bliebe uns da übrig, als einen andern zu suchen? Sollte aber das ein Irrthum seyn, wenn die Menschheit in Christus eine göttliche Erscheinung verehrt, so müßte es wenigstens denkbar gemacht werden, wie ein solcher Irrthum hat entstehen und namentlich sich bei dem entwickeltsten Theil der Menschheit so fortsetzen können. Es wäre der kolossalste Irrthum, den die Geschichte kennt, wenn wir unser höchstes Heil von einer Persönlichkeit erwarteten, von der es nicht ausgemacht ist, ob sie nicht am Ende doch eine blos menschliche ist. Nicht weniger würden wir es gefährden, wenn wir es nicht da suchen wollten, wo es, wenn Christus wirklich der Erlöser der Menschheit ist, allein gefunden werden kann. Und so hängt das Wohl des Einzelnen, wie unsers ganzen Geschlechts in letzter Instanz von der Ermittelung, was wir an Christus und dem Christenthume haben, ab.

Im Gegensatze zu der Vorstellung von der Person Jesu, die sich, wir möchten sagen, instinktmäßig in der Christenheit ausgebildet hat, und der die Vorstellung eines „Sohnes Gottes," aber durchaus unklar, zum Grunde liegt, macht sich, je länger je mehr eine entgegengesetzte geltend, die in ihm im Grunde nur einen Menschen wie Andere sieht. Sehen wir aber

uns diese einander ausschließenden Auffassungen näher an, so wird es sich ergeben, daß die eine nicht weniger als die andere jedem Versuche sie denkbar zu machen widerstrebt. So lange aber unsere Auffassung des Christenthums Undenkbares enthält, kann auch, wer den Halt seines Lebens darin sucht, dieses Haltes nicht sicher seyn.

Was nun zuerst die herkömmliche kirchliche Auffassung der Person Jesu betrifft, so betrachtet sie Vater und Sohn als zwei verschiedene Persönlichkeiten von gleicher Dignität. Damit wird aber ein unversöhnlicher Widerspruch in den Gottesbegriff hineingetragen, denn dadurch wird ein Gott neben Gott gesetzt, während doch Gott als der Erste und Höchste nur Einer seyn kann, und die Einheit der Persönlichkeit die Einheit der Gottheit bedingt. Das wesentlichste Prädikat Gottes ist die Unendlichkeit, indem aber Gott Mensch wird, entäußert er sich seiner Unendlichkeit und wird endlich, das heißt limitirt; ein endlicher Gott ist aber kein Gott mehr. Die Spekulation kann es nicht auf eine Uebereinstimmung mit der Schrift anlegen, allein wo diese Uebereinstimmung sich ungesucht darbietet, da kann sie ihr nur willkommen seyn, wie z. B. da, wo die Schrift den Sohn vom Vater ausgehen, vom Vater gezeugt werden läßt. Damit ist aber die Vorstellung von einem persönlichen Daseyn des Sohnes von ewig her abgewiesen. Unser Denken nöthigt uns, die Ursache als der Wirkung vorangehend und wenigstens ebenso viel in der Ursache als in der Wirkung zu setzen. Ein ewiger Sohn neben dem ewigen Vater ist ebenso eine aller Denkbarkeit widerstrebende Ungereimtheit, als eine ewige Welt neben dem ewigen Gott. Damit wird, wie die Erschaffung der Welt von Gott, also auch die Zeugung des Sohnes vom Vater geläugnet, mithin ein ursprünglicher Dualismus gesetzt. Setzt man aber, wie die Sache es nothwendig verlangt, daß der Eine Gott sich als Vater und als Sohn offenbart, so bleibt damit doch die Frage unbeantwortet, wie Gott sich als Vater in derjenigen Persönlichkeit, in welcher die Christenheit den Sohn Gottes verehrt, denkbarer Weise geoffenbart habe. Darauf kommt

es an, in Einen Begriff zu vereinigen, was der kirchliche Sprachgebrauch in der Formel: Gottmensch vereinigt hat. Diese Aufgabe ist noch nicht gelöst und damit erweist sich die kirchliche Vorstellung in ihrer bisherigen Fassung als unvollziehbar.

Aber vollkommen ebenso undenkbar erweist sich auch die moderne Vorstellung, nach der Jesus ein bloßer Mensch seyn soll. Denn fassen wir zusammen, was am Christenthume voraussetzungslose und unbestreitbare historische Thatsache ist, so ergiebt sich:

Erstens, daß Jesus von Nazareth eine historische Person ist, die sich im Besitz einer Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen erweist, welche das, was die Menschheit auch in den begabtesten Geistern bis dahin geahnt oder gewußt, ohne allen Vergleich weit übertraf, wie sich dieses zeigen wird, wenn man die Lehre Jesu eingehender als dieses bis jetzt geschehen ist und als es in einer philosophischen Dogmatik geschehen kann, spekulativ würdigen wird. Nehmen wir aber an, daß das, was Jesus im A. T. vorfand, sich in seinem Geiste zu dem Neuen potenzirt hätte, was seine in den Evangelien enthaltene Lehre nachweislich giebt, so wäre dieses eine Neuschöpfung, von der wir uns nicht vorstellig machen können, wie sie in dem Geiste eines bloßen-Menschen, sey er auch noch so hochbegabt, hätte entstehen können. Endlich ist es eine Thatsache, daß die Menschheit durch dieses Mehr, welches Jesus ihr brachte, und welches sie in dem A. T., seitdem dieses existirt, nicht gefunden hatte, zu einer Gotterkenntniß gekommen ist, die, wie keine andere, einen unermeßlichen Einfluß auf sie ausgeübt hat.

Zweitens. Nach dem Zeugnisse der neutestamentlichen Schriften und dem der Geschichte von da ab, ist es eine Thatsache, daß Jesus durch seine Lehre und durch den Einfluß seiner Persönlichkeit eine sittliche Ergriffenheit der Gemüther, ein religiöses Leben hervorgerufen, wie es weder vorher noch später anderswo gegeben, daß die Menschheit durch ihn eine ihr bis dahin so gut wie gänzlich unbekannte Richtung ihres Lebens auf Gott zu genommen und daß, wenn es eine Gottesgemein-

schaft und ein Gott-leben gibt, das zur Seligkeit führt und die Bedingung aller Seligkeit ist, diese Gottesgemeinschaft erst durch ihn in der Menschheit angefangen hat. Wie aber eine so mächtige geistig-dynamische Einwirkung auf sie, welche nöthig war um diesen Umschwung hervorzubringen, durch einen bloßen Menschen hervorgerufen werden konnte, bleibt unbegreiflich.

Drittens. Es ist eine Thatsache, daß ein neuer, durch sonst nichts zu erklärender Umschwung der menschlichen Entwickelung, die je länger je mehr zu einer ἀποκατάστασις πάντων, zu einer Zurückführung der Geschichte auf den göttlichen Weltgedanken wird, durch Jesus angefangen hat. Ebenso ist es eine Thatsache, daß die von diesem Einflusse ergriffenen Völker zu einer kulturhistorischen Macht geworden sind, welche die Geschicke der Menschheit in ihre Hand gelegt hat, während kein anderer Religionsstifter vor oder nach ihm etwas dem auch nur entfernt Aehnliches bewirken konnte. Dieser von ihm ausgehende Aufschwung, von dem wir ohnehin bis jetzt nur den ersten schwachen Anfang sahen, hat, während jeder andere nur seine Zeit dauert, die Menschheit so nachhaltig durchdrungen, daß er nicht nur immer fortbestehen, sondern sich je länger je mehr verstärken und der bei weitem mächtigste Träger sittlicher Entwickelung werden muß. Das ist eine Ueberzeugung, die sich jedem unparteiischen Beobachter der Geschichte nothwendig aufdringen muß. Was aber ein Mensch schafft, hat nur zeitlichen Bestand; wie daher einer, der Ewiges geschaffen, ein bloßer Mensch seyn könne, bleibt undenkbar.

Wenn die Modernen sich außer Stand erklären, in Jesus mehr als einen bloßen Menschen zu sehen, so geben sie doch bereitwillig zu, daß er der Urheber einer nie genug zu preisenden Moral ist. Vielleicht braucht die Menschheit weiter nichts als eine solche Anweisung zu reinster Sittlichkeit, und vielleicht hätten wir dann weiter nichts nöthig, als uns an seine Moral zu halten? Sie würde uns lehren, wie wir zu handeln haben, damit uns wahrhaft wohl werde. Allein damit ist es nicht gethan, daß wir wissen, welche die rechte Lebensrichtung

ist, sondern wir müssen sie auch ergreifen und einhalten. Nun setzt aber ein solches Ergreifen eine Kraftanstrengung voraus, und uns von unserer bisherigen Lebensrichtung frei zu machen, wenn sie eine falsche seyn sollte, erfordert wieder eine Kraftanstrengung. Woher wollen wir aber die Kraft zu dieser Anstrengung nehmen? Doch nicht aus uns selbst? Zwar müssen wir es selbst wollen, allein vermögen wir es auch durch uns selbst? Das wäre als vermöchte die Erde die Kraft, auf ihrer Oberfläche Leben zu erwecken und zu erhalten, aus sich selbst zu schöpfen. War aber Jesus ein bloßer Mensch, so konnte er es höchstens dahin bringen, daß die Menschen erkannten, was recht und gut sey, nicht aber dahin, daß sie es thäten, womit ihnen doch erst geholfen wäre. Was also konnte Jesus als Lehrer der Moral, wenn er weiter nichts ist, Großes bewirken, und wie ist dann das Große, welches er notorisch bewirkt hat, zu erklären?

Dieses Alles ist Thatsache. Was aber Thatsache, wirklich, seyn soll, muß zuvor möglich seyn. Erst dann können wir sicher seyn, daß das, was wir für wirklich halten, auch wirklich ist. Die Möglichkeit der berichteten Thatsache kann aber nicht wieder auf historischem Wege ermittelt werden. Das Streben unserer heutigen Theologen, ein entsprechendes Bild der Persönlichkeit Jesu auf historischem Wege zu gewinnen, verdient zwar die höchste Anerkennung und ist auch eine Arbeit, die nicht länger ungethan bleiben darf, sey es auch nur um die Einsicht zu gewinnen, daß, was gesucht wird, sich nicht auf diesem Wege allein finden läßt; aber von der historischen Kritik dürfen wir kein erschöpfendes Bild von der Persönlichkeit Jesu erwarten; auch dann nicht, wenn er eine blos historische Erscheinung, „ein Sohn seiner Zeit“ wäre. Denn auch einen Menschen vermögen wir nicht aus seiner Erscheinung allein zu erkennen, sondern müssen zugleich auf das Wesen der menschlichen Natur und auf das, was vermöge derselben möglich ist, zurückgehen. Liegt aber vollends der Erscheinung Jesu eine besondere göttliche Veranstaltung zum Grunde, so folgt schon dar-

aus, daß seine Erscheinung erst aus dieser vollständig verstanden werden kann. Wir erkennen etwas in seiner Wahrheit, wenn wir es als möglich und nothwendig erkennen; wenn aber eine uns berichtete Thatsache an sich unmöglich ist, so ist der Bericht nothwendig unwahr. So würde uns ein wenn auch vollkommen authentischer Bericht über Jesus keine Bürgschaft gewähren, daß er das, was von ihm berichtet wird, war und that, wenn wir nicht erkennen, daß eine solche Erscheinung möglich, ja nothwendig ist. Man kann glauben, daß er dieses war und that; es kann in unserer geistigen Natur eine nicht wegzuläugnende Nöthigung liegen, daran zu glauben und wir können sehr wohl daran thun, es zu glauben, d. h. für wahr zu halten; allein was wir für wahr halten, ist darum nicht auch notdwendig wahr, und nur so lange gelingt es uns, für wahr zu halten, was wir für wahr halten wollen, bis sich uns keine Gründe geltend machen, die unser Fürwahrhalten unmöglich machen.

Wir haben gefunden, daß sowohl die moderne als die hergebrachte kirchliche Auffassung der Person Jesu und seines Werkes unlösliche Widersprüche und Undenkbarkeiten enthält. Daraus folgt, daß weder die eine noch die andere die wahre seyn kann. Unsere Aufgabe ist daher, die wahre Auffassung zu suchen, und wenn wir eine finden, in der alle Widersprüche sich lösen, so haben wir darin eine Bürgschaft für ihre Wahrheit. Das Christenthum muß, wenn es uns etwas seyn soll, von uns angeeignet, recht angeeignet werden, und es uns aneignen heißt, uns davon eine ihm entsprechende Auffassung bilden. Diese Auffassung — wie auch die kirchliche — ist allerdings Menschenwerk, ein Werk des menschlichen Denkens; daraus folgt aber gar nicht, daß das Christenthum selbst, wie es in seiner Urkunde enthalten ist, auch Menschensache und Werk eines Menschen, und daß daher seine objektive Wahrheit eine problematische sey. Es könnte daher wohl der Fall seyn, daß wir den Kanon adoptiren müssen: Das Christenthum ist an sich schon wahr, wenn nur unsere Auffassung

desselben überall wahr wäre, und daß die Widersprüche, die sich uns darbieten, nicht in ihm selbst, sondern in unserer fehlerhaften Auffassung, und in ihr allein, ihren Grund haben. Vielleicht liegt nicht die Schuld an ihm, sondern an dem blöden Augen des Betrachters. Diese rechte Auffassung und damit das Verständniß des Christenthums vermag uns nur die Spekulation zu geben. Spekulation aber nennen wir das menschliche Denken, insofern es seiner Natur gehorcht, die es zwingt, von der Betrachtung, wie die Dinge uns erscheinen, zu dem, was sie, um denkbar zu seyn, seyn müssen, fortzuschreiten. Gott hat die Welt gedacht indem er die Welt schuf, und der Gedanke Gottes, wie die zu schaffende Welt seyn sollte, ist der bei der Schöpfung nothwendig vorauszusetzende göttliche Weltgedanke, und damit ist der Spekulation ihre Aufgabe gegeben, das nachzudenken, was Gott zuvor gedacht, oder, aus der Ergründung des Daseyenden und Geschehenen den sich darin offenbarenden Weltgedanken zu rekonstruiren. Da aber das Denken lediglich Form, formgebende Thätigkeit, Auffassung und Aneignung des objektiv Vorhandenen ist, eine Form, die erst von dem schon Daseyenden und zu Erkennenden ihren Inhalt bekommt, so muß die Spekulation, die aus sich selbst nichts Objektives, sondern nur Gedankendinge, Vorstellungen, zu schaffen vermag, ihren ganzen Inhalt in dem Gegebenen suchen.

Diese Auffassung hat aber für uns nur insofern einen Werth und Nutzen, als sie wahr ist. Es giebt eine objektive Wahrheit und diese besteht darin, daß, wie das Denken nothwendig voraussetzen muß, Gott in Wahrheit ist, wie er sich offenbart, daß die Welt im Ganzen und die Dinge in der Welt dem göttlichen Weltgedanken entsprechen und ihm gemäß geschaffen und geordnet sind. Aber diese Wahrheit ist eine jenseitige, die uns zu nichts hilft, bis sie für uns zur Wahrheit wird, was sie uns nur insofern wird, als es uns gelingt, uns eine Vorstellung von der Welt und den Dingen in der Welt zu schaffen, die dem göttlichen Weltgedanken entspricht.

So wie der Nordpol ohne den Südpol und der Südpol ohne den Nordpol nichts ist, also ist auch nicht in der Welt allein einerseits, andrerseits in unserm Geiste allein die Wahrheit, die auch für uns Wahrheit ist, sondern erst in der subjektiven Aneignung des objektiv Vorhandenen, und zu ihr führt uns erst und führt uns allein die Speculation. Unsere Wahrheit ist rechtes Erkennen der Dinge, das Erkennen aber das Resultat der Wechselwirkung der beiden Pole: der Dinge oder des Denkobjekts und des Denkens, aufeinander. Wo nichts zu erkennen ist, da kann nichts erkannt werden, und wo Niemand ist, der das Denkobjekt erkennt, kommt es ebenfalls zu keinem Erkennen. Wo daher die Spekulation Jesus und sein Werk erkennen will, da nimmt sie zuerst die Urkunde des Christenthums zu ihrem Gegenpol und sucht sich aus dem, was sie von Jesus lehrt, ein in sich einheitliches Gedankenbild zu schaffen. Dieses gibt aber erst ein relatives Ganzes. Aber das Denken hat auch ein anderes weiteres Objekt, nämlich das, was wir durch Selbsterfahrung und Weltbetrachtung erkannt haben, und die Gesammtvorstellung, welche es sich daraus schafft, bildet was wir unsere Weltanschauung nennen, so dürftig oder reich, mehr oder weniger irrthümlich sie auch seyn mag. Diese unsere Weltanschauung bildet nun Ein relatives Ganzes und unsere Gesammtvorstellung von dem Christenthum und dem Urheber desselben ein zweites. So lange aber diese beiden indifferent und unverbunden stehen, können wir nicht sagen, daß wir die Wahrheit haben; denn da ist es leicht möglich, daß sie sich widersprechen, und wenn das der Fall ist, so ist nothwendiger Weise die eine von beiden unwahr, oder sind sie es möglicherweise beide. Was uns wahr seyn soll, muß uns auch dann wahr bleiben, wenn wir unser Glauben auf unser Wissen, oder umgekehrt beziehen. Um daher die Wahrheit zu haben, müssen wir sie als Eine haben und zu dem Ende aus den beiden relativen Denkganzen Ein schlechthinniges bilden, nämlich eine Weltanschauung überhaupt, in welche die christliche als integrirender Theil gehört. Gelingt es dann ein solches

schlechthinniges harmonisches Gedankenganzes zu bilden, so haben wir in diesem Gelingen das Kriterium der Wahrheit desselben. Die Weltanschauung, die jeder Denkende sich zu bilden getrieben fühlt und die das Resultat seines gleichsam instinktmäßigen Philosophirens ist, kann daher nur unter der Bedingung wahr seyn, daß sie eine einheitliche wird. Nur auf diesem Wege kann sie endlich zu einer wissenschaftlich durchgebildeten werden. Nur das ist wahr was in ihr möglich und nothwendig ist, und was darin nicht fehlen darf, wenn sie ein einheitliches und widerspruchloses Ganzes bilden soll. So darf nicht geschlossen werden: weil Jesus wirklich Mensch war, so ist er ein bloßer Mensch, wie Andere; denn bei dem, was er gewirkt, erhebt sich nothwendig die Frage, ob dieses auch einem Menschen möglich sey, und da kann es sich erst aus der Betrachtung des ganzen sich in der Natur, dem menschlichen Geiste und der Geschichte offenbarenden Weltgedankens einerseits, andrerseits aber aus dem, was Jesus gelehrt und gewirkt, ergeben, ob ein solcher Erlöser wie die Christenheit in ihm zu haben glaubt, darin Platz findet oder gar nothwendig dahin gehört, oder nicht. Erst wenn wir das zu erkennende Einzelne in seinem Verhältnisse zum Ganzen erkennen, erkennen wir es in seiner Wahrheit.

Wollen wir daher über die Person Jesu und sein Werk in's Reine kommen, so müssen wir sie spekulativ auffassen, d. h. denkbar machen. Da aber nur das denkbar ist, was in einer durchgebildeten Weltanschauung seinen Platz findet, so muß der Versuch gemacht werden, ob Christus und das Christenthum darin einen Platz findet oder nicht. Wenn dieses gelingen und es sich ergeben sollte, daß nur diejenige Weltanschauung, in welcher sie ein wesentliches Moment ausmachen, eine widerspruchslose zu werden verspricht und Aussicht auf Haltbarkeit hat, so folgt daraus, daß eine Auffassung Christi und des Christenthums, die dazu angethan ist, die wahre seyn muß. Zu einem absoluten Schlusse aber kann diese Gedankenarbeit, wie überhaupt keine, nicht gebracht werden. Erst am Ende der Tage erreicht sie ihr Ende. Weil der menschliche

Geist ein endlicher ist, ist sein Fortschritt ein unendlicher. So ist kein Mensch frei, er kann nur immer freier werden, kein Mensch gut, er kann nur immer besser werden, und eben so können wir zu keiner Zeit die Wahrheit vollendet und fertig haben, sondern ihr nur immer näher kommen und für sie nur den immer adäquatern Ausdruck finden.

Gäbe es in der Welt keine Vernunft, die zuvor gedacht was wir nachzudenken haben, so könnte auch unsere Vernunft sie nicht finden. Gibt es aber eine Urvernunft, Gott, der die Welt gedacht, so kann es auch der ihr entstammenden menschlichen Vernunft möglicherweise gelingen, den göttlichen Weltgedanken zu rekonstruiren und aus der Manifestation Gottes in der Welt sich ihre Weltanschauung zu schaffen; denn nicht einen Gott, der in sich verborgen bleibt, können wir erkennen, sondern erst einen, der, gerade so wie unser Geist bei seinem Denken, aus sich selbst hervortritt, sich kund thut und dadurch, genau so wie jedes andere Objekt, welches wir sollen erkennen können, uns Gegenstand unsers Erkennens wird. Gott ist aber also in die Erscheinung getreten: es ist zuerst eine physische Welt da, dann ist der Mensch da, sodann gibt es eine Geschichte, einen Entwickelungsgang unseres Geschlechts, und endlich tritt in dieser ein eigenartiges Moment — Christus und das Christenthum — besonders hervor, welches diesem Entwickelungsgange eine ganz neue Richtung gibt, und, als Lehre, uns über Gott, sein Wesen und Walten Aufschlüsse verheißt, gegen welche Alles, was die Menschheit bis dahin davon erkannt hatte, weit zurücktritt. Dieses Alles bildet das viertheilige Gebiet der Erfahrung, welches der vierfachen Weise, wie Gott sich offenbart oder in die Erscheinung tritt, entspricht. Nur dann aber kann es der Spekulation gelingen, die Weltanschauung, die sie braucht, recht zu schaffen, wenn sie alle diese vier Momente umfaßt und wenn sie zu Resultaten kommt, gegen welche sich auf keinem der einzelnen übrigen Gebieten ein Widerspruch erheben kann. Das Postulat des spekulativen Denkens lautet daher: Wenn die Welt einen Grund hat und die Manifestation eines in ihr her-

vortretenden Gottes ist, so muß sich durch die Erforschung, wie Gott sich darin, nämlich in der physischen Welt, im menschlichen Geist, in der Geschichte überhaupt und im Christenthum insbesondere, offenbart, erkennen lassen, was Gott ist, wie die Welt geordnet seyn muß, was der Weltzweck ist und welche die Bestimmung des Christenthums in der geistigen Welt ist. Aber nur unter folgenden Bedingungen kann eine solche Weltanschauung, wenn je, zu Stande kommen:

Erstens, daß die Spekulation bei der Auffassung der Person Jesu Christi und des Christenthums ebenso frei voraussetzungslos walten darf, wie bei der der übrigen Erfahrungsgebiete. Sie darf keine andere Autorität im Himmel und auf Erden kennen als die Wahrheit, und man muß es darauf ankommen lassen, ob sie zum Glauben zurückführen werde oder nicht, d. h. ob sich ein Verständniß gewinnen lasse, welches uns zwingt, dasjenige, vielleicht in geläuterter Gestalt, auf's neue, und nun unverlierbar zu ergreifen, was wir, an die Aufgabe gehend, mußten dahin gestellt seyn lassen.

Zweitens, daß die Spekulation, die an sich lediglich Form des Denkens ist, und in sich selbst keinen Inhalt hat, das ganze Material zum Aufbau ihrer Weltanschauung nur aus der Erfahrung, dem Gegebenen, offen und unverhohlen nimmt und nichts als (spekulative) Erfahrungswissenschaft, Wissenschaft der äußern und innern Erfahrung, seyn will.

Drittens, daß sie alle Erfahrungsgebiete zumal umfaßt und sich daraus ein einheitliches Gesammtbild schafft, also daß derjenige Theil desselben, den jedes einzelne Erfahrungsgebiet liefert, sich in das ganze harmonisch einfügt. Sie würde daher defekt, folglich unrichtig und unhaltbar ausfallen, wenn sie namentlich von dem reichen Inhalt, welchen das Christenthum ihr darbietet, absähe. Möglich aber muß es ihr seyn, ein solches einheitliches Gedankenganzes aufzustellen, da Gott sich nicht in seinen verschiedenen Offenbarungsweisen widersprechen kann. Ein Gott, der sich also widerspräche, wäre kein Gott mehr. Wir brauchen daher nur jede dieser Offenbarungs-

weisen recht aufzufassen, um die Aussicht zu haben, aus allen zusammen ein einheitliches und harmonisches Ganzes zu gewinnen. Gelingt ihr aber eine solche Einigung nicht, so beweist dies nur, daß ihr die rechte Auffassung nicht gelungen ist, und dann ist eine haltbare und versöhnende Weltanschauung so lange unmöglich; gelingt sie aber, so liegt in diesem Erfolg das Kriterium ihrer Wahrheit, und ein anderes Kriterium derselben möchte es kaum geben.

Die Philosophie muß daher die verhängnißvolle Selbsttäuschung überwinden, als vermöge sie unabhängig von aller Erfahrung das Verständniß der Dinge durch Kombinationen wesenloser Begriffe zu schaffen *). Es muß ihr endlich klar werden, daß es nicht die Unabhängigkeit des Denkens von der Erfahrung, die unmöglich ist, sondern die genetische Auffassung der dem Denken von der Erfahrung gelieferten Objekte und die Rekonstruktion derselben zu einem Abbild des göttlichen Weltgedankens ist, was das Denken zu einem spekulativen macht. — Hieraus ergiebt sich nun ein Princip, welches die Philosophie nicht länger wird umhin können, sich anzueignen; nämlich das Princip der Realität, der Wesenhaftigkeit. Alles was ist, ist nämlich entweder Realität oder Gedankending und existirt entweder unabhängig vom Denken — unserm Denken nämlich — oder nur insofern wir es denken. Die Vorstellung ist ein Gedankending, der allemal eine Realität gegenübersteht, und nur mit den unabhängig von unserm Denken bestehenden Realitäten und reellen Verhältnissen derselben zu einander hat es die Phi-

*) Ist es nicht widersinnig, sagt Schopenhauer, daß wer von der Natur der Dinge redet, nicht die Dinge selbst ansehen, sondern sich nur an gewisse abstrakte Begriffe halten soll. Die Philosophie ist vielmehr nichts Anderes als das richtige universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehalts. — Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze tief genug gefaßt und die äußere Erfahrung an die innere geknüpft wird, so muß es aus sich selbst gedeutet und ausgelegt werden können. Goldene Worte!

losophie zu thun. Das Schaffen von Gedankendingen, denen keine Realitäten entsprechen, führt zu nichts. An Hegel's Definition, der Geist sey Denken, haben wir eine glänzende Probe dieser Nichtigkeitsphilosophie, wissenschaftlich Idealismus genannt. Der Geist ist vielmehr Realität, Substanz, Wesenhaftes, und die Erfahrungsweise dieses Wesenhaften ist Denken, (Wollen u. s. w.). Dagegen wird Oetingers Spruch: „Leibhaftigkeit — ein humoristischer Ausdruck für Wesenhaftigkeit — ist das Ende der Wege Gottes," das Programm einer Philosophie seyn, die uns zum Verständniß der Wege Gottes, zu einer gelungenen Reconstruction des göttlichen Weltgedankens führen wird.

Die jetzige Rathlosigkeit der Philosophie und das gänzlich verschwundene Vertrauen zu ihren Verheißungen machen es sehr wahrscheinlich, daß es ihr darum bis jetzt noch nicht gelungen ist, eine haltbare und den ganzen Menschen befriedigende Weltanschauung aufzustellen, weil sie dabei vom Christenthume abgesehen. Nehmen wir denn, da uns doch nichts Anderes übrig bleibt, den Anlauf zu diesem Verständnisse. Vielleicht gelingt es doch. Und gelingt es auch nicht uns, so vielleicht doch einem Andern, der mit mehr Glück als wir den hier anzudeutenden Weg verfolgt.*) Aber eben nur anzudeuten vermögen wir hier den langen Weg, der uns überall vom Verständniß des Christenthums zum Verständniß der Dinge, und umgekehrt, durch einen neuen Anlauf vom Verständniß der Dinge zum Verständniß des Christenthums führen soll.

Indem wir die Grundzüge einer Rekonstruktion des göttlichen Weltgedankens, in welchem das Christenthum einen Platz einnimmt, andeuten wollen, erachten wir es hier für unnöthig,

*) Dieser Weg ist schon früher von uns versucht worden, s. Der geistige Kosmos. Eine Weltanschauung der Versöhnung. Leipzig 1859. Der gegenwärtige Versuch ist aber kein bloßes Resumé derselben, sondern soll zugleich geben, was durch späteres Denken seitdem nachgereift ist. Daher soll er auch theilweise als eine Retraktation der in der angeführten Schrift entwickelten Auffassung der Person des Erlösers gelten, eine Retraktation, welche eine fortgesetzte Beschäftigung mit dieser Aufgabe uns abnöthigt.

weiter als auf das Daseyn eines göttlichen Urgeistes zurückzugehen. So weit ist doch die Entwickelung des menschlichen Denkens gediehen, daß gesagt werden kann, wir wissen als das Gewisseste von allem Gewissen, daß ein Gott ist, daß Gott Geist, Person ist. Die Welt ist da, sie ist etwas Gewordenes; ein Gewordenes setzt aber einen Grund und jeder Grund einen absoluten Urgrund voraus. Ebenso erkennen wir in Allem, was ist, erfahrungsmäßig das Walten eines Denkens und einer Kausalität. Das Urdenken aber ist zugleich die Urkausalität, und diese ist Gott. Wir sagen unbeirrt, Gott habe die Welt erschaffen; denn wäre sie nicht geschaffen, so wäre sie von ewig her; eine ewige Welt aber neben dem ewigen Gott wäre eine Ungereimtheit. Die schaffende Thätigkeit Gottes als Weltgedanke ist ewig, nicht aber die Welt. Das Ursprüngliche, Ewige, welches sich in die Zwei: Gott und Welt dirimirt hat, kann nur Eins seyn, und da haben wir nur die Wahl, uns entweder Gott aus der Welt, oder die Welt aus Gott hervorgegangen zu denken. Sollte da die Wahl dem Denken schwer werden?

Wenn eine Weltanschauung, die haltbar seyn soll, keine von ihrem Urheber ersonnene seyn darf, sondern die Resultate, zu denen das menschliche Denken in den hervorragendsten Geistern gekommen ist, zum Grund- und Ausgangspunkte haben muß, so dürfen wir auch an den Resultaten, zu welchen dieses durch den Urheber des Christenthums gekommen ist, nicht ignorirend vorübergehen. Was er gelehrt und worauf der menschliche Geist durch ihn gekommen ist, muß wenigstens von eben so großem Gewichte seyn, als was ein Plato oder Aristoteles, ein Spinoza oder Kant gelehrt. Jesus hat nun gelehrt, daß Gott wesentlich die Liebe sey. — Und erst mußte sich Gott geschichtlich als die Liebe erweisen, ehe es erkannt werden konnte, daß er es ist; — und, einmal darauf gebracht, findet die Spekulation, daß in dem Wesen des Urgeistes, der zugleich die Urkraft ist, eine Nothwendigkeit liegen muß, über sich selbst hinauszugehen, daß er sich in dem, was er aus seinem eigenen Wesen heraussetzt, wiederfinden will, kurz, die Liebe

seyn muß. Mit dieser Erkenntniß ist das Räthsel der Welt gelöst und der Weltzweck erkannt. Aus der Liebe Gottes folgt nothwendig die Schöpfung der Welt, oder, daß Gott darum die Welt schuf, um seiner Liebe genug zu thun, um zu haben, wen er liebe und beselige. Aber lieben kann nur ein Geist, und Gott lieben nur wer Geist aus seinem Geiste ist. Darum schuf Gott das Universum endlicher d. h. limitirter Geister, nachdem er die physische Welt als die Bedingung und die Grundlage der geistigen geschaffen hatte, um an jener einen Gegenstand seiner Liebe zu haben. Aus Gott herausgesetzt mußte der Mensch Selbst, Individuum, werden; um Gegenstand der Liebe Gottes und der Beseligung von Gott seyn zu können, mußte er frei seyn, sich aus sich selbst bestimmen und das wollen können, was Gott will, wobei erst die Möglichkeit der Freiheit zur Wirklichkeit wird. Ebenso mußte er endlich seyn, damit er sich entwickeln und dadurch für Gott immer mehr ein Gegenstand seiner Liebe seyn könne. Das Universum endlicher Geister, als der von Gott gedachte Gegenstand seiner Liebe, ist der Logos, und zwar — ein Ausdruck, der weiterhin seine Rechtfertigung finden wird — der ursprüngliche Logos, der im Anfange schon war bei Gott und selbst Gott war und um dessen willen die Welt erschaffen worden.

Indem Gott sich im endlichen Geiste einen Gegenstand seiner Liebe gab, hatte er die Natur des Menschen darauf angelegt, daß der Mensch, sich entwickelnd, auch seinerseits Gott lieben und in dieser Liebe sein höchstes Wohl finden sollte. Sollte aber die menschliche Natur dazu angethan seyn, so mußte das Bedürfniß des Liebens der menschlichen Natur überhaupt als Grundzug eingepflanzt seyn. So wie zu dem Wesen Gottes ein Ueberströmen dieses Wesens über sich selbst wesentlich gehört, so gehörte dasselbe Ueberströmen zum Wesen des gottentstammten endlichen Geistes. Aber die Liebe kann sich nicht zu ihrem höchsten Gegenstande erheben, ohne schon an dem Nächsten zum Vorschein zu kommen. Daher ist die Natur des Menschen darauf angelegt, daß er, sobald seine menschliche Entwickelung anfängt

und insofern sie nicht ganz abnorm wird, den Nächsten lieben muß. Der Mensch ist von seiner Natur auf die Gesellschaft angewiesen, der Mann muß sein Weib, die Aeltern ihre Kinder lieben und erst im Zusammenleben mit Andern kann dem Einzelnen wohl seyn. In dieser Hinsicht steht der Mensch schon auf der untersten Stufe seiner Entwickelung hoch über dem Thier. Die Erkenntniß dieses Grundzuges der göttlichen und menschlichen Natur verdankt die Menschheit erst Christo.

Erst im Menschen, überhaupt im endlichen Geiste, wird der Weltzweck erreicht, und der Mensch gehört daher nothwendig zur Vollendung der Erscheinung Gottes in der Erdenwelt. Schon in der Natur. Die Natur bietet Sichtbares und Hörbares, Formen und Schönheit dar, und die Oberflächen der Dinge wären, auch wenn es keinen Menschen auf Erden gäbe, dieselben, die sie jetzt sind; gewisse Bewegungen würden dieselben Tonwellen in der Luft hervorbringen; allein ohne einen Sehenden würde nichts gesehen, ohne einen Hörenden nichts gehört und ohne einen, der die Schönheit in der Natur zu empfinden befähigt ist, würde diese nicht empfunden werden. Aber nicht blos die Natur, sondern auch Gott und sein Sichoffenbaren würde ohne den endlichen Geist nicht erkannt noch gewürdigt werden. Noch mehr. Während die physische Welt etwas Fertiges ist, ist die geistige etwas Unfertiges und vollendet sich erst durch das Mitwirken des Menschen, und auf dieses Mitwirken hat der göttliche Weltgedanke gerechnet.

Gottes Schaffen ist zugleich ein Denken und Wollen und wir können uns die Schöpfung nicht anders denken, denn also, daß Gott zugleich gedacht, d. h. bestimmt, wie die Entwickelung des Universums endlicher Geister überhaupt und die der Menschheit insbesondere erfolgen soll, damit diese ihm Gegenstand seiner Liebe seyn könne, und den Menschen also ausgerüstet, daß es ihm möglich sey, dieses zu seyn. Gott will diesen Entwickelungsgang, und diesen allein; damit er sich aber verwirkliche, muß der Mensch, der zur Freiheit Berufene, auch seinerseits das wollen, was Gott will und den Willen Gottes zu seinem Wil-

len machen. Denn Alles, was Gott **in der geistigen Welt** auf Erden bezweckt, führt er lediglich durch die Menschen aus. Hatte aber Gott die menschliche Natur darauf angelegt, daß der Mensch durch sie dahin geführt werden sollte, Gott und den Nächsten zu lieben, so mußte sie dazu angethan seyn, daß das Böse ihr, der gottentstammten, fremd seyn und widerstehen sollte und daß der Mensch, sobald er Anderes will als Gott, mit sich selbst in Widerspruch gerathen und daß dieser Widerspruch ihn so lange peinigen sollte, bis er vom Bösen abläßt. „Ich will eine Feindschaft setzen zwischen deinem Samen und des Weibes Samen. Derselbe wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihm dabei nur in die Ferse stechen," oder die Auflehnung des (als persönlich gedachten) Bösen gegen das Göttliche in der menschlichen Natur wird am Ende eine vergebliche seyn.

Es ist aber eine von der Erfahrung wohl bezeugte Thatsache, daß der Entwickelungsgang unsers Geschlechts nicht also verlaufen ist, wie sie von einem heiligen Gotte vorbedacht seyn muß, daß daher der Mensch in dem, was er wollte, ursprünglich fehlgegriffen haben muß, dadurch verkehrt und endlich sittlich abnorm geworden ist und daß sich aus dieser subjectiven Verkehrtheit ein verkehrter Weltzustand, eine objective Verkehrtheit der menschlichen Zustände gleichsam abgelagert hat. Je weiter die nüchterne Erforschung der Urzustände der Menschheit fortschreitet, desto schwerer wird es, an der Vorstellung festzuhalten, daß das ursprüngliche Leben der Menschen ein glückliches, leichtes, ohne Kampf und Mühe gewesen. Es war vielmehr ein Zustand der Bedürftigkeit, und bittere Noth war die Lehrerin des ersten Menschen. Dabei brauchen wir aber uns diesen nicht als eine Bestie zu denken, sondern als ein Wesen, in welchem sich seine eigene, menschliche Natur von Haus aus geltend machte. Er mag noch so niedrig angefangen haben, so hat er doch als Mensch und nicht als Affe angefangen. Aus dem Affen wird in alle Ewigkeit nichts mehr als ein Affe. Zwar können wir uns den ursprünglichen Menschen in seinem harten Kampfe mit der Natur um sein nacktes Leben nicht als ursprüng-

lich sittlich handelnd denken; denn der Mensch wird nicht sittlich, sondern nur mit sittlicher Anlage geboren, er soll sich erst zur Sittlichkeit emporarbeiten. Dennoch konnte und mußte sich seine Sittlichkeit parallel mit seinem intellektuellen Fortschritt entwickeln. Es ist kein Grund vorhanden, der uns zwänge, uns ihn als ursprünglich verkehrt und böse zu denken. So wie er nach und nach lernte den harten Kampf des Lebens immer besser und erfolgreicher durchzuführen, also mußte er sich auch in demselben Grade sittlich entwickeln, und diese Entwickelung konnte ebenso gut eine seiner sittlichen Natur entsprechende als eine ihr widersprechende seyn. Wurde er mit der Zeit verkehrt und böse, so lag die Ursache davon in seiner Schätzung der Dinge, die bei seiner geringen intellektuellen Entwickelung und bei der frühern und stärkern Entwickelung seiner Sinnlichkeit so leicht eine falsche werden konnte, und endlich in der sich daraus entwickelnden Verkehrtheit der menschlichen Zustände, die verkehrend auf ihn einwirken mußten.

Dreierlei steht jedenfalls fest, einmal, daß der Mensch ebensogut sich vernünftig und sittlich, als gegentheilig entwickeln konnte, dann, daß sein faktischer Entwickelungsgang kein gottgedachter, sondern ein verkehrter war, endlich, daß diese Verkehrtheit keine nothwendige war. Fehlgreifen konnte der ursprüngliche Mensch nur, indem er, von dem überwältigenden sinnlichen Triebe geblendet, der Mahnung seiner gottentstammten Natur kein Gehör gab, sich gleichsam von Gott abwendete. Die Möglichkeit dieser Abkehr liegt darin, daß der Mensch, der als frei selbst wollen muß, was Gott will, es auch nicht wollen kann. Und zwar kann er auf eigene Hand sich von Gott abkehren. Sobald er sich seinen sinnlichen Trieben zu viel hingiebt, wird er Gott zu wenig leben; Gott aber zu leben vermag er nicht auf eigene Hand, sondern erst mit Gott. In dem Grade aber als der Mensch den Willen Gottes nicht zu seinem Willen machte und er folglich nicht von ihm geschah, konnte er auch nicht an ihm geschehen, d. h. konnte es ihm nicht so wohl werden, wie es ihm in dem göttlichen Weltgedanken bestimmt

war, indem er durch seine Abkehr Gott gleichsam unmöglich machte, an ihm einen Gegenstand nicht nur seines Erbarmens, sondern seiner beseligenden Liebe zu haben.

Wir brauchen uns übrigens nicht einmal auf die Frage von einem ursprünglich normalen Leben des Menschen und seinem spätern Fall einzulassen, sondern uns nur die Frage vorzulegen: Ist das geistige Leben des Individuums wie der Menschheit ein normales oder nicht? Ist es so beschaffen, daß der Mensch eine Erlösung braucht, oder braucht er sie nicht, und können wir, falls wir sie brauchen, sie selbst zu Stande bringen oder nicht? Oder: Wurde es vor dem Christenthume oder wird es außerhalb desselben in der Welt nur anders, oder auch wirklich besser? Ging der sittliche Fortschritt der Menschheit Hand in Hand mit der unläugbaren intellectuellen, oder mußte vielmehr dieser wegen des ihm fehlenden sittlichen Elements nothwendig wieder in Barbarei untergehen, und ist nicht dieses auch in der christlichen Welt der Fall insofern das Christenthum das Leben noch nicht durchdringt? Werden dann diese Fragen recht beantwortet, so wird es sich ergeben, daß, sobald Gott einerseits die Liebe, andererseits der Heilige ist, dem Sünde und Verkehrtheit widerstehen, eine Erlösung nothwendig und zwar erst durch göttliches Eintreten möglich ist. „Die sittliche Weltordnung ist zugleich eine göttlich angelegte Welterlösung". Zum Verständnisse dieser sittlichen Weltordnung glauben wir uns aber den Weg bahnen zu müssen wie folgt:

In dem Grade als der menschliche Geist sich selbst erkennt, erkennt er Gott, und sich in dem Grade als er Gott erkennt; beides, weil er aus Gott stammt, gerade so wie der Sonnenstrahl, wenn er zum Bewußtseyn seiner selbst erwachen würde, sich als einen Ausfluß der Sonne erkennen müßte. Der einzige Weg zu Gott geht durch die Tiefen des menschlichen Geistes. Der menschliche Geist erkennt sich als Eines Wesens mit Gott, also daß nur die Endlichkeit, die Limitation, und das, was daraus folgt, ihn von Gott scheidet und unterscheidet. Gott ist gleichsam der menschliche Geist als unendlich ge-

dacht und dieser ein unendlich gewordener Gott, womit er, da Gott nothwendig unendlich ist, selbstverständlich aufhört Gott selbst zu seyn. Um nun sich selbst zu verstehen, muß der Mensch seiner Beziehung zu Gott und der Beziehung Gottes zu ihm nachgehen. Das Verhältniß des Menschen zu Gott und das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt und zur geistigen Welt insbesondere zu erforschen ist also die Aufgabe. Wir können uns die Welt nicht anders denken, denn als herausgesetzt aus Gott, als eine Transcendenz Gottes. Die Welt ist nicht mehr Gott, seitdem sie die Welt ist. Aber nicht aus Nichts hat Gott die Welt erschaffen, was eine handgreifliche Ungereimtheit wäre, sondern aus sich; jedoch nicht also, als hätte Gott sich selbst an die physische Welt hingegeben, sondern Gott hat nur, um sie hervorzubringen, eine Kraft aus sich emittirt, die er sich polar dirimiren und binden ließ.*) Dadurch brachte Gott den Urstoff hervor, den er zu der physischen Welt gestaltete. Ebenso hat Gott die geistige Welt aus sich herausgesetzt; ihr aber hat er sich selbst mitgetheilt und in ihr sein Wesen in die Endlichkeit hinausstrahlen lassen. Das unaufhörliche Entstehen neuer endlicher Geister, die sich immerfort neu gebärende Menschheit, ist ein unaufhörliches Fortpulsiren des in die Endlichkeit ausströmenden Wesens Gottes. Aber, einmal aus Gott hervorgegangen, ist der Mensch nicht mehr Gott, er ist nur noch Gottes, was sich nicht von der Welt sagen läßt, indem diese nicht dem eigenen Wesen Gottes entsprossen ist. Der Gegenpol zu der Transcendenz Gottes ist, was mit einem die Sache nicht genau bezeichnenden Worte, die Immanenz Gottes genannt wird. Sie besteht aber darin, daß Gott in die physische und geistige Welt, die er aus sich herausgesetzt, eintritt. Die Welt, die durch die Transcendenz Gottes entsteht, besteht durch seine Immanenz, welche sie trägt. Die Immanenz Gottes in der physischen Welt ist was Natur, das stete Fortwirken der Naturkräfte nach den ihnen einmal gegebenen Gesetzen, genannt

*) S. unsern Aufsatz: Der Urstoff und der Weltäther.

wird. Einst wird es der Wissenschaft gelingen nachzuweisen, daß das Leben der physischen Welt ein ewiges Fortpulsiren der von Gott ausgehenden und die ganze physische Schöpfung bis in das letzte Atom hinein durchströmende Gottes- und Weltkraft, Lichtäther genannt, ist. In der geistigen Welt aber besteht — was bis jetzt nicht von der Spekulation genug beachtet zu seyn scheint — diese göttliche Immanenz nicht blos in der Erhaltung der in ihr thätigen Kraft des Denkens und Willens bei ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit, sondern, was hier nachgewiesen werden soll, in einem Zusammenhange des menschlichen Geistes mit dem göttlichen und in einer Einwirkung dieses auf jenen. Schon in der physischen Welt besteht Alles nur durch den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen, des Niedern mit dem Höhern. So hängt das Leben der Pflanze und des Thieres von ihrem Zusammenhange mit der Erde, das der Erde von ihrem Zusammenhange mit der Sonne, das der Sonne von ihrem Zusammenhange mit der Centralsonne unsers Milchstraßen-Systems, das der Centralsonne von ihrem Zusammenhange mit dem Urgrunde des Alles, mit Gott, ab. Die Erde hat die Bestimmung Pflanzen- und Thierleben hervorzubringen und zu erhalten; das vermag sie aber nicht auf eigene Hand; sondern erst durch ihre Beziehung zur Sonne und durch den Einfluß, den diese auf sie ausübt. Daher kann die Erde das ihr eigenthümliche Leben nur insofern hervorrufen und erhalten, als diese Beziehung unalterirt bleibt. Nur insofern sie in der ihr angewiesenen Bahn um die Sonne kreist und ihr immerfort die eine Hälfte ihrer Oberfläche zukehrt, empfängt sie von ihr das Licht und die Wärme, wodurch alles Leben auf ihr bedingt ist, das aber aufhören würde, wenn sie ihre Bahn verlassen und sich von der Sonne entfernen könnte. Eine solche Abhängigkeit der physischen Welt von Gott weist auch auf eine Abhängigkeit der geistigen Welt von ihm hin. Was schon in der niedern, physischen Welt gilt, das muß umsomehr in der höhern, geistigen Welt gelten, und so wie die Erde ohne ihre Sonne ein Unding wäre, so ist auch der Mensch ohne Gott und ohne die Bezie-

hung zu Gott ein Nichts, ein Unding. So wie das physische Leben nicht unabhängig von dem Zusammenhange mit den höhern Gliedern der Schöpfung, in letzter Instanz aber mit Gott, normal verlaufen kann, also auch nicht das geistige Leben, und so wie es einen physischen Zusammenhang zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf und eine physische Einwirkung Gottes auf dieses giebt, also muß es auch zwischen Gott und dem Geiste aus seinem Geist einen geistigen Zusammenhang und eine geistige Einwirkung Gottes auf ihn geben.

Diesen geistigen Zusammenhang und Einwirkung nennen wir die ungestörte Gottesgemeinschaft. Wo sie stattfindet, da verläuft das geistige Leben also, wie Gott, indem er den Menschen schuf, den Verlauf desselben dachte, und nur wo sie stattfindet, kann es also verlaufen. Es kommt dem Menschen die Kraft zu seyn was er soll, aus Gott, sowie der Erde ihre Lebenskraft von der Sonne. Anders kann es nicht seyn. Es ist eben schlechthin ungereimt das Gegentheil zu denken, nämlich, daß der Mensch, der physisch von der Natur abhängig ist, geistig von Gott unabhängig seyn sollte. Unabhängig von Allem außer sich ist nur Gott. Die Gottesgemeinschaft und die Folge derselben, das Sichselbstmittheilen Gottes an den Geist aus seinem Geist, ist ein Verhältniß, mit dem wir es nicht ernst genug nehmen können. Sie ist keine leere Einbildung, keine Ausgeburt der Phantasie, kein überschwengliches Gefühl, sondern ein reelles Verhältniß, das nicht fehlen kann, wo einerseits ein unendlicher, andererseits ein endlicher, aus ihm hervorgegangener Geist gesetzt ist. Und ebenso reell, wesenhaft, substanziell, ist auch die Kraft aus Gott, die bei diesem Zusammenhange von Gott auf den Geist aus seinem Geist übergeht. Daß aber Kraft auch Substanz ist, wird kein Metaphysiker zu läugnen begehren. Der menschliche Geist ist so zu sagen fest eingefügt zwischen einem Höhern und Niedern, und ohne einen Kraftzufluß von beiden Seiten her vermag er eben nur dazuseyn, weiter aber auch nichts. Denn soll er sich seiner bewußt seyn und sich denkend und wollend manifestiren können, so muß

ihm von unten her, vom Organismus aus, eine Kraft, die ihm dieses möglich macht, zugeführt werden, und nur so lange dieser Zufluß dauert, vermag er wach, seiner bewußt und thätig zu seyn. Hört aber dieser auf, so schläft der Mensch nothwendig ein, und vermag sich der Geist nicht zu manifestiren, sondern eben nur dazuseyn. Von der andern Seite wieder, von oben her, bedarf er zu seinem sittlichen Leben ebenso nothwendig eines pabulum vitae, einer Kraft aus Gott, durch welche er erst gekräftigt wird, selbst zu wollen, was Gott will und dabei zu bleiben. Sie ist aber keine Inspiration, durch welche ihm Gott Gedanken und Entschließungen einflößte, denn diese sollen aus eigener Selbstbestimmung hervorgehen. Es handelt sich hier vielmehr darum, wie er in den Stand gesetzt werden soll, das Rechte zu erkennen und dem treu zu bleiben, was er einmal als Recht erkannt. Sie ist lediglich eine Kräftigung seines Geisteswesens aus Gott, die ihn befähigt, sich seiner specifisch menschlichen Natur gemäß zu bestimmen. Ohne sie behält die thierische Natur in ihm das Uebergewicht. Nur in der Gottesgemeinschaft erkennt er sich selbst, ohne sie nicht; nur in ihm ist er normal, ohne sie verkehrt; nur in ihr gut, ohne sie böse; nur in ihr endlich kann ihm wohl seyn, ohne sie ist er, weil verkehrt und böse, elend.

In der physischen Welt herrscht blinde Nothwendigkeit, Unfreiheit. Die Natur folgt unabänderlich den ihr einmal gegebenen Gesetzen und das Thier will immer nur das Eine, das, was seiner Natur zusagt. In ihm findet keine geistige Entwickelung statt, indem es keinen Antheil an dem göttlichen Wesen hat und daher kein geistiger Zusammenhang zwischen ihm und Gott möglich ist. Der Mensch aber ist aus Gott, in ähnlicher Art aus Gott hervorgegangen wie die Sonne als ursprünglich gasförmiger Körper die Planeten einen nach dem Andern aus sich heraussetzte. Während aber der neugeborene Planet sofort anfangen muß, um die Sonne zu rotiren, mußte der endliche Geist, von dem Unendlichen abgelöst und dadurch Selbst geworden, sobald es mit ihm zum Handeln kommen sollte, sich selbst

und aus sich selbst dazu bestimmen. Der Mensch mußte daher nothwendig frei seyn und nur als frei konnte er Gott ein Gegenstand seiner Liebe seyn; aber nur dann konnte er der Liebe Gottes genügen, indem er immer mehr ein Gegenstand derselben würde, sich immer mehr entwickelte. Sobald aber ein Geist als endlich und sich nothwendig entwickelnd gesetzt wird, ist er als frei gesetzt. Da andererseits der Mensch aus Gott ist und daher einen Antheil an dem göttlichen Wesen hat, dieses aber bei ihm in die Endlichkeit eingebannt ist, so liegt in ihm gleichsam ein Streben mehr zu werden und die Schranken der Endlichkeit zu erweitern. Das dem Menschen einverleibte göttliche Wesen strebt gleichsam zu seinem Urquell zurück und zieht ihn zu Gott. Was der Erde ihre Beziehung zur Sonne ist, das ist dem Geist aus Gottes Geiste seine ihm anerschaffene Beziehung zu Gott. So lange sein Leben sich normal entwickelt, wendet er sich, wie die Magnetnadel nach dem Norden, Gott zu, sucht Gott, lebt Gott. Gott wieder bezweckt etwas mit dem Menschen, nämlich, daß er dem Weltzwecke, dem, Gegenstand der göttlichen Liebe zu seyn, entspreche. Da aber der Mensch frei ist, sich aus sich selbst zum Handeln oder nicht zum Handeln, so oder anders zu handeln bestimmt, so kann, was Gott mit dem Menschen will, nur insofern zu Stande kommen, als der Mensch sich aus sich selbst bestimmt dasselbe zu wollen, was Gott von ihm und mit ihm will. Auf diese Weise hat Gott das Geschehen seines Willens in der geistigen Welt, ja die Erreichung des Weltzweckes von dem Mitwollen des Menschen abhängig gemacht. Der Mensch ist Selbst geworden, aber in diesem Selbst macht sich das Grundgesetz alles Lebens, das Gesetz der Gegensätzlichkeit, geltend, und giebt seiner Selbstbestimmung zwei einander entgegengesetzte Motive. Da er dem Leibe nach der Natur, so wie dem Geiste nach Gott angehört, so wird sein Streben ein doppeltes, ein auf die Natur und ein auf Gott zu gerichtetes. Das eine ist der dem gottentstammten Geiste angeschaffene Zug nach seinem Urquell hin, das andere der Zug des Selbst gewordenen Geistes in sich selbst

zurück zu graviтiren und die Außenwelt genießend in sich aufzunehmen. Zu diesem Graviтiren zieht es den Menschen, dem Thiere gleich, gleichsam von selbst hin. Zu jener Erhebung gehört ein besonderer Willensentschluß, eine geistige Anstrengung. Hier war nun eine lange Entwickelung und, wenn diese abnorm wurde, ein göttliches Eingreifen nöthig, ehe der Mensch sich selbst über sein Verhältniß, einerseits zur Welt, andererseits zu Gott besinnen und sich demnach recht bestimmen lernte, also daß sein Leben ein wechselseitiges Auf- und Niedersteigen zwischen diesen Gegensätzen, gleichsam ein regelmäßiges Ebben und Fluthen und eine harmonische Ausgleichung derselben werden könnte. Nur da ist das Leben normal, wo es zu dieser Ausgleichung kommt.

So gewiß aber der Mensch sich aus sich selbst bestimmt, so gewiß kommt ihm die Kraft, die dazu gehört, die sinnliche Richtung seines Lebens in Zaum zu halten und sich recht zu bestimmen, nicht aus ihm selbst, sondern aus Gott, so wie der Erde der Impuls um die Sonne zu rotiren, nicht von ihr selbst, sondern von der Sonne kommt. Eben die Natur des Menschen ist von Gott darauf angelegt, daß der Mensch nur dann in Uebereinstimmung mit sich selbst bleiben kann, wenn er sich Gott zugewandt hält und aus der Gottesgemeinschaft die Kraft, sich recht zu bestimmen und zu wollen was Gott will, schöpft. Dazu muß es endlich, früher oder später, mit ihm kommen, und der Stachel des Widerspruchs mit sich selbst läßt ihm keine Ruhe bis es dazu kommt. Wenn aber auch die Kraft, die Richtung auf Gott zu einzuhalten und seiner ihm eigenen Natur gemäß zu handeln, ihm von Gott kommt, so doch nicht unbedingt, er mag sich zu Gott gestellt haben wie er will, sondern nur wenn er die ihm bestimmte Beziehung zu Gott auch selbst will. Es hängt von ihm selbst ab, sie zu wollen oder nicht zu wollen. Wenn er aber die Richtung auf Gott zu aufgiebt, und sich einseitig der Natur zuwendet, so fehlt ihm die Kraft zu einem seiner eigenen Natur entsprechenden Leben, gerade so wie unserm Wohnorte während der Nacht das Sonnenlicht und die Sonnen-

wärme fehlt, weil er sich von der Sonne, die nie am Himmel fehlt, abgewandt hat. — Schließlich ist die Gottesgemeinschaft entweder eine bewußte oder eine unbewußte. Letztere macht, wie weiter unten nachgewiesen werden soll, das Wesen des Genies aus. Sie fällt dem damit Begabten ohne sein Zuthun durch eine glückliche Organisation zu, und setzt ihn in den Stand, daraus seine Anschauungen des Wahren und Schönen instinctmäßig zu schöpfen. Die bewußte Gottesgemeinschaft wieder ist nur auf dem Boden der Freiheit möglich. Sie ist die sittliche und muß von dem Menschen selbst gewollt werden, so wie unsere Erde, wenn ihr gegeben würde zu Selbstbewußtseyn zu erwachen, sich, wenn sie wollte, daß ihr auch ferner wohl werde, bestimmen müßte, ihre Bahn um die Sonne, in die sie bis dahin unfrei gezogen worden, von nun an freiwillig zu laufen. Ihre höchste Vollendung aber erreicht die Gottesgemeinschaft im sittlichen Genie. Hier wird sie wieder zu einem Instinkt. Die sittliche That entblüht ihm von selbst und das Soll der Pflicht kommt ihm, wie Fichte sagt, allemal zu spät. Auf dem sittlichen Gebiet wird das Sichselbstmittheilen Gottes an den Menschen ein desto reicheres, je intensiver dieser seinerseits Gott zustrebt und sich ihm hingiebt. Eine solche absolute Hingabe seines Wesens an Gott, finden wir bei Christus.

Indem der Mensch sich von Gott abkehrt, hebt er dadurch die Gottesgemeinschaft auf und macht dadurch den Einfluß Gottes auf sein geistiges Leben unmöglich. Daß aber eine solche Abkehr bei unserm Geschlechte stattgefunden, ist eine Thatsache. Der den Menschen schuf um ihn zu lieben und dadurch zu beseligen, will auch von ihm geliebt werden, damit ihm, wenn er Gott liebt, so wohl werde, wie Gott will. Als die absolute Liebe will Gott, daß der Mensch ihn immer mehr lieben lerne, damit ihm immer wohler werden könne. Die Liebe ist aber freie Hingabe, daher mußte der Mensch frei seyn um Gegenstand der Liebe Gottes seyn zu können. War er aber frei, so war damit auch die Möglichkeit des Gegentheils gegeben, oder daß es ihm durch die Verkehrtheit der Le-

bensrichtung, die er einschlug, unmöglich wurde Gott zu lieben. Damit hatte der Mensch den göttlichen Rathschluß und Weltzweck, so viel an ihm war, unmöglich gemacht. Wenn es aber einerseits einen Gott giebt, wenn Gott der absolute Geist und der absolute Geist die absolute Liebe ist, und wenn andrerseits der Enwickelungsgang des menschlichen Geschlechts, wie er historisch vorliegt, nicht also verlaufen ist, wie ein heiliger Gott, der die Liebe ist, diesen gedacht haben muß, so folgt, daß Gott diesen Widerspruch unmöglich auf die Länge hat fortbestehen lassen können. Gott mußte, sobald die menschliche intellectuelle Entwickelung so weit gediehen war, daß ein Umschwung darin möglich wurde, Anstalt treffen, also auf den Menschen einzuwirken, daß er sich bestimmte, sich Gott zuzuwenden.

Die Verwirklichung dieser Veranstaltung, deren Nothwendigkeit wir nun erkannt, haben wir uns also zu denken: Der ursprüngliche, ewige Logos nämlich, der Gegenstand der göttlichen Liebe als gedacht, als Vorstellung, war auf Erden nicht in Christus, sondern in der **Menschheit** Fleisch geworden; die Menschheit aber hatte sich in der Wirklichkeit nicht als das bewährt, was sie, ihrer Idee, ihrem Logos nach, seyn sollte, und dadurch die Erreichung des Weltzweckes, soweit er sie betraf, in Frage gestellt. Wenn wir aber daran festhalten, daß Gott die Liebe ist, so läßt sich die Veranstaltung zur Aufhebung dieses Widerspruches nicht anders denken, denn also, daß Gott, gleichwie er das Universum endlicher Geister aus sich hervorgehen ließ und läßt, und damit eine allgemeine immerwährende Menschwerdung setzte, jetzt einen eigenartig und höher begabten Geist, den im Weltgedanken vorbedachten bedingten Logos, aus sich hervorgehen ließ, der, ebenfalls Fleisch geworden, durch seine höhere Begabung im Stande seyn sollte, den durch die Abkehr in der Menschheit aufgekommenen Widerspruch zu lösen. Diesen Widerspruch lösen heißt, die Lebensrichtung der Menschheit wieder normal machen; sie normal machen heißt, die Gottesgemeinschaft wieder her-

stellen und durch die dadurch erfolgende geistige Einwirkung Gottes auf die Menschheit wieder möglich machen. Hat nun eine solche Wiederherstellung stattgefunden, so hat Gott die Initiative ergriffen, denn nur unter dieser Voraussetzung bleibt sie denkbar, und ist sie von Christus und keinem Andern bewirkt worden. Die göttliche Mitgift im Menschen ist durch die Abkehr nicht vernichtet, was undenkbar wäre, sondern ist nur latent geworden. An diese nun knüpft Gott an, und bringt den Menschen dahin, daß er anfängt zu wollen, was Gott will. Da der geistige Zusammenhang mit Gott, in welchem, wie wir voraussetzen müssen, der Mensch ursprünglich lebte, durch die Abkehr unterbrochen worden war, so mußte der von Gott Gesandte als Mensch vor die Menschen hintreten, um ihnen durch hörbare Rede ihre Abkehr von Gott und die Folgen derselben begreiflich und durch seinen persönlichen Einfluß auf sie die Umkehr möglich zu machen. Auf diese Weise ist Christus der Urheber eines sittlichen Lebens der Menschheit, d. h. des Strebens unserer menschlichen Natur und dem Willen Gottes, welche beide uns Christus zuerst kennen lehrte, gemäß zu leben. Vor ihm existirte ein solches sittliches Leben nur sporadisch bei Einzelnen, im Ganzen aber nirgends, noch existirt es bis jetzt da, wo das Christenthum noch nicht hindurchgedrungen. Und da Christus der Urheber dieses neuen Lebens ist, und da der Menschheit nur insofern wohl werden kann, als ein solches Streben in uns erwacht, so ist Christus, auch unabhängig davon, wie die Kirchenlehre die Erlösung formulirt hat, der Erlöser der Menschheit.

Und nun ziehen wir, einerseits aus der ganzen Erscheinung Jesu, wie sie historisch vorliegt, andererseits aus den Wirkungen, die er nach dem Zeugniß der Geschichte hervorgebracht hat, den Schluß, daß dieses etwas Unerklärliches bleiben würde, so lange wir an ihm ein blos menschliches Maß anlegen, und daß seine Erscheinung nur dann denk-klar gemacht werden kann, wenn wir hier eine eigenartige göttliche Veranstaltung erkennen, die sich in Christus und dem Christenthum geoffenbart hat, und endlich, daß nur unter dieser Annahme

eine genügende und befriedigende Weltanschauung sich gewinnen läßt. Es gilt nun zu versuchen, ob sich aus dem Rückschluß von dieser Erscheinung auf den göttlichen Weltgedanken zeigen lasse, einerseits, daß diese Veranstaltung darin gegründet sey und worin sie bestehen müsse, andererseits aber, wie eine Persönlichkeit ihrem Wesen nach beschaffen seyn müsse, durch welche der göttliche Rathschluß der Erlösung, insofern diese in dem göttlichen Weltgedanken lag, zur Ausführung kommen sollte.

Jesus war, wie auch jeder Mensch, Geist aus Gottes Geist und hatte sein Wesen aus Gottes Wesen empfangen. Er war gerade so Einer, wie jeder Mensch es ist, d. h. hatte zu dem Geist aus Gott den Leib von der Natur empfangen. Da aber das Maß menschlicher Begabung für Den nicht ausreichte, der berufen war eine gänzliche Umkehr der Menschheit zu bewirken, so mußte hier eine höhere Begabung stattfinden. Auch muß Jeder, der die Erscheinung Jesu, wie sie sich uns urkundlich darstellt, unvoreingenommen betrachtet, zugeben, daß sie uns nur dann denkbar wird, wenn wir hier etwas Höheres als blos Menschliches annehmen. Von der sittlichen Begabung Jesu wird dieses auch wohl zugegeben; allein was er als Denker war, hat lange noch nicht die volle Würdigung gefunden. Und doch hat er eine bis dahin auch nicht von fern geahnte Gotteserkenntniß, die in sich selbst das Kriterium ihrer Wahrheit trägt, mit einmal der Menschheit gebracht, und ist Alles was die Denker seitdem von Gott, seinem Wesen und seinem Verhältniß zur Welt wissen, durch seine Lehre, den Eckstein, den die weisen Baumeister bis auf den heutigen Tag verworfen, bedingt und bloße Entwickelung der Keime, die schon darin liegen. Ein solches überragendes Mehr seiner Gotteserkenntniß läßt sich nur bei einem eben so überragenden Mehr seines Wesens über das menschliche Maß hinaus, denken. Und so kommen wir nothwendig dahin, annehmen zu müssen, daß Gott, der jedem Menschen ein bestimmtes Maß von seinem Geiste mittheilt, ihm davon in ungleich reicherm Maße und zwar so viel davon gegeben, als nur einer fassen konnte, der

ein Mensch zu werden bestimmt war, ungleich mehr, als dem größten Genie, als dem hochbegabtesten unter den Heroen der Menschheit je zu Theil geworden. Ein Christus, der weiter nichts wäre, als „ein Mensch im vollen und schönsten Sinne des Worts", wäre der Aufgabe nicht gewachsen, die der historische Christus gelöst hat.

Dieser reichere Antheil Jesu an dem göttlichen Wesen, machte daß die Gottesgemeinschaft, die jedem Menschen mit dem Geist aus Gottes Geiste zugetheilt wird, die uns aber nur insofern bleibt, als wir uns selbst darin erhalten, bei ihm eine absolute und unverlierbare war, der Art, wie das johanneische Evangelium sie darstellt. Aber wie Alles, was wir sollen erkennen können, will auch die Gottesgemeinschaft zuerst erlebt seyn. Es ist aber eine Thatsache, daß es der Menschheit eigentlich erst durch Jesus möglich wurde, sie zu erleben. Plato konnte sie nicht erkennen, weil die Weltlage, in der er lebte, ihm keine Gelegenheit gewährte, sie zu erleben. Und auch Jesus selbst mußte sie erleben und durch innere Erfahrung ihrer inne werden, und ebenso mußte er eigenartig begabt seyn, damit sie bei ihm eine absolute seyn konnte. Ueberhaupt bestand die höhere Begabung Jesu erstens in dem größern Maße göttlichen Geistes, zweitens in der daraus folgenden absoluten Gottesgemeinschaft, drittens in dem wieder daraus folgengen absoluten Maße von sittlicher und größern Maße von geistiger Kraft, durch welche er also auf die Menschen geistig-dynamisch einwirken konnte, wie nie ein Anderer.

Die Gottesgemeinschaft Jesu wird uns verständlich werden, wenn wir sie mit der eines Menschen vergleichen. Von der Gottesgemeinschaft des ursprünglichen Menschen, der sich noch nicht von Gott abgekehrt hatte, vermögen wir uns kaum eine Vorstellung zu machen. Wir können sie nur als eine ursprünglich instinktmäßige Beziehung seines Lebens auf Gott denken, und annehmen, daß der Mensch — wenn er es wollte, — auch da, wo der ihn anfänglich leitende geistige Instinkt in freies Handeln überging, derjenigen Richtung, welche dieser ihm ursprünglich

gegeben hatte, auch ferner treu bleiben konnte. Wo aber die Geschichte den Menschen kennen lernt, da findet sie ihn bereits verkehrt und von Gott abgekehrt vor und seine Gottesgemeinschaft auf ein Minimum reducirt. Und wo auch wir, aus dem Traume der Jugend zur Selbstbesinnung erwacht, uns selbst kennen lernen, da hat das Leben um uns her uns derselben bereits entfremdet. Mithin ward sie uns nicht als ein fertiges unverlierbares Erbtheil, sondern als ein erst zu erkämpfendes und durch Kampf zu erhaltendes Gut verliehen, ein Gut aber, welches bei uns auf ein Minimum herabgesunken ist, weil wir durch die Einflüsse des Lebens um uns her verkehrt gemacht, sie nicht gewollt und erstrebt. Bei Jesus aber mußte seine Gottesgemeinschaft eine absolute, ursprüngliche und unverlierbare seyn, wenn er im Stande seyn sollte, seine Aufgabe zu lösen. Wo aber absolute Gottesgemeinschaft ist, da ist die Sünde unmöglich, und nur selbst unsündlich konnte er die Herrschaft der Sünde in ihrem Grunde erschüttern, und nur selbst im Besitz der Gottesgemeinschaft konnte er sie auch der Menschheit vermitteln. Wenn es sich endlich aus dem, was er wirkte, ergiebt, daß er in Besitz einer über menschliches Maß hinausgehenden geistig-dynamischen Kraft war, wie sein Wirken voraussetzt, so konnte er sie nur aus dem Urquell aller Kraft, aus Gott geschöpft haben, was wieder eine absolute Gottesgemeinschaft voraussetzt.

Die Spekulation darf sich selbstverständlich auf die Autorität der Schrift nicht berufen; wohl aber dürfen wir uns freuen, wo wir nicht gezwungen sind uns in Widerspruch mit ihr zu setzen. So auch hier. Die Schrift lehrt nicht, Jesus sey selbst Gott, ein zweiter Gott neben dem Einen Gott, sondern daß er der Erstgeborne aller Kreatur, daß er, und zwar eigenartig, aus Gott hervorgegangen war, wofür die Spekulation sich die treffenden Ausdrücke der Schrift: Sohn und gezeugt, wohl gefallen lassen kann. Daraus ergiebt sich aber die wohl zu erwägende Unmöglichkeit, den Sohn anders, denn als endlich, limitirt, zu denken. Gott ist Einer und der Eine Gott ist unendlich und unendlich ist eben nur Gott. Was aber Gott schafft,

wie die Welt, oder zeugt, wie den Sohn, das tritt damit aus der Unendlichkeit heraus und in die Endlichkeit ein. Auch wenn es, was unmöglich, zwei Unendliche geben könnte und der Sohn ursprünglich unendlich wie der Vater wäre, so muß er doch, Mensch geworden, endlich geworden seyn. Jesus war auch Mensch, wahrer Mensch, daher müssen wir, um das eigenartige Hervorgehen Jesu aus Gott zu verstehen, von dem Hervorgehen des Menschen aus Gott ausgehen. Was Gott aus sich dem Menschen mittheilt, indem er ihn schafft, ist kein Gedankending, sondern das Wesen aus seinem Wesen, seine Geistessubstanz. Nun können wir zwar nicht mit Maß und Wage an die Substanz herantreten, allein sobald Substanz Substanz und kein bloßes Gedankending seyn soll, so dürfen wir doch von einem Mehr oder Minder derselben, mithin des Wesens, welches Gott dem Menschen aus sich mittheilt, reden. Somit liegt nichts Undenkbares darin, wenn wir sagen, Gott habe Jesu, um ihn zu seiner Mission zu befähigen, so viel als eine Persönlichkeit, die als Mensch auftreten soll, irgend fassen konnte, von seinem Wesen mitgetheilt. Bleibt doch auch das allergrößte Maß oder Zahl, die wir uns denken können, ein endliches. Die Einheit aber ist keine Zahl.

Der Antheil einer Persönlichkeit an dem Wesen Gottes bedingt aber dessen Gottesgemeinschaft. Warum macht nun der reichere Antheil an dem Wesen Gottes, den Jesus empfing, seine Gottesgemeinschaft zu einer absoluten und unverlierbaren, während der des Menschen weder das eine, noch das andere ist? Wir antworten: Der Mensch konnte nur unter der Bedingung seine Bestimmung, Gegenstand der Liebe Gottes zu seyn, erfüllen, daß er es immer mehr werde. Nur eine freie Persönlichkeit konnte für Gott dieses seyn; eine endliche freie Persönlichkeit muß sich aber entwickeln, d. h. die Unangemessenheit zwischen dem, was sie ist und dem was sie, ihrer Natur nach, seyn soll, immer mehr ausgleichen. Der Mensch mußte daher immer mehr aus sich machen und vermöge der ihm durch die Gottesgemeinschaft werdenden Kraft dieses geistige Mehr selbst

schaffen. Daher mußte die menschliche Entwickelung tief unten, hart an der Gränze der Thierheit anfangen, damit der Mensch eine möglichst lange Laufbahn vor sich habe, von da nämlich, wo die Freiheit in ihrer ersten unvollkommensten Erscheinungsweise, d. h. als Willkür, Wahlvermögen, auftritt. Seine Sittlichkeit — ein seiner gottgegebenen Natur gemäßes Leben — und sein Gott-leben und Gott-lieben sollte seine eigene Wahl, und sein daraus folgendes, immer höheres und reineres Wohl der Lohn dieser Wahl seyn. Daher konnte ihm nur so viel des göttlichen Wesens mitgetheilt werden, daß dieses ihn genau im Gleichgewicht hielt mit der Anziehungskraft, welche die Leiblichkeit, in welche der Geist aus Gottes Geist eingesenkt wurde, auf ihn ausübt. Hier sollte der Mensch wählen und selbst entscheiden, ob das Sichselbst-leben ihm die Nebensache, das Gott-leben aber die Hauptsache, oder umgekehrt, seyn sollte. Er entschied sich aber, sich irrend, für das Letztere und fiel. Indessen, der Fall war Zufall, keine Nothwendigkeit; denn nur das Positive ist nothwendig. Wie sollte auch auf dem Standpunkte der Willkür, von wo der Mensch seine Laufbahn anfing, von Nothwendigkeit die Rede seyn! Wo Freiheit, und zwar eine aus ihrem Minimum sich nur allmählig entwickelnde Freiheit gesetzt ist, da ist die Abkehr möglich, aber eben nur möglich; wo aber die mögliche Abkehr zu einer Wirklichkeit wurde, da ist, sobald Gott die Liebe ist, die Erlösung nothwendig.

Sollte aber die Erlösung zu Stande kommen, so mußte der Erlöser geistig mehr, mit einer größern geistigen Kraft ausgestattet seyn als die zu Erlösenden, so wie die Kraft, welche den am Boden liegenden Stein in die Höhe heben soll, größer seyn muß, als die, welche ihn zur Erde zieht. Während aber der Mensch eine auf ihn selbst gehende Bestimmung hat, nämlich die, sittlich fortzuschreiten, hatte Jesus keine, die sich auf ihn selbst bezog, sondern bezog sich seine Bestimmung lediglich auf das von ihm zu erlösende Geschlecht. Ihn rief Gott nicht darum ins Daseyn, damit ein menschliches Individuum mehr

da sey, welches geistig sich immer mehr entwickele, sondern damit einer da sey, der, reicher als je ein Mensch ausgestattet, nicht umhin könne zu wollen was Gott will, und der im Stande sey, die Menschen dahin zu bringen, daß sie dasselbe wollten. Die dazu erforderliche Kraft sollte er nicht erst allmälig aus sich selbst herausarbeiten dürfen, denn diese Bestimmung hätte, wie bei dem Menschen, sein ganzes Leben ausgefüllt und ihm unmöglich gemacht, seine eigenartige Bestimmung als Erlöser zu erfüllen, — sondern sie wurde ihm zu dem Ende von Haus aus mitgegeben.

Noch verständlicher wird uns dieses geistige Mehr in Jesu, wenn es uns gelingt, die Frage, worin der Vorzug des Genies vor dem gewöhnlichen Menschen bestehe, recht zu beantworten. Vielleicht haben wir — und dem steht nichts entgegen — beim Genie einen reichern Antheil am göttlichen Wesen anzunehmen, der ihm ohne sein Verdienst und Würdigkeit „wie ein Geschenk aus Himmels Höhen" zu Theil wird. Gewiß aber ist, daß beim Genie noch etwas Anderes dazu kommt, nämlich eine leichtere, ungehinderte Kommunikation zwischen der vom Licht des Bewußtseyns erleuchteten und der Willensbestimmung zugänglichen Hemisphäre des menschlichen Geistes und der dem Bewußtseyn und dem Willen unzugänglichen, die den Urgrund desselben ausmacht. Vielleicht würden wir die letztere besser das Wesen, die Substanz des Geistes, erstere aber die Erscheinungsweise desselben nennen. Diese „Kommunikation" ist das, was wir früher im umfassendern Sinne des Worts die Gottgemeinschaft genannt haben. In der Tiefe eines jeden menschlichen Geistes waltet nämlich eine geheimnißvolle göttliche Kraft, die aber bei den allermeisten für gewöhnlich von dem Bewußtseyn abgesperrt und dem Einflusse des Willens unzugänglich bleibt. Dem Genie aber ward es gegeben, in seinen Weihestunden instinktmäßig aus dieser Tiefe zu schöpfen und durch die ihm von da zuströmende Kraft das Wahre, Rechte und Schöne zu erkennen und auf eine Weise hervorzubringen, wie es dem Nichtgenie unmöglich ist. Was aber das Genie also aus der Tiefe

seines Geistes schöpft, das schöpft es in der That aus Gott, da, wo der unendliche Geist in den endlichen aus- und der endliche in den unendlichen einmündet. Und in Einer Hinsicht kann jeder Christ sich selbst zu einem Genie machen; nämlich zu einem sittlichen, wenn er nämlich sein Streben mit Ernst auf Gott richtet und das recht benutzt, was Gott ihm in dem Christenthume gegeben. Während aber diese Kommunikation mit den Tiefen seines Geistes bei dem Genie eine unbewußte und dabei eine einseitige Gottesgemeinschaft ist, indem sie bei ihm nicht nothwendig eine sittliche ist, ist die sittliche Gottesgemeinschaft eine bewußte und gewollte und darum höhere, nämlich das Streben des Menschen, sich aus dem, was er, wie er erkannt, daß er ist, zu dem umzuschaffen was er im Gewissen fühlt, daß er vor Gott seyn soll. Es ist dieses für den Einzelnen dieselbe Aufgabe, die Christus für unser ganzes Geschlecht auf sich genommen hatte, nämlich die Apokatastasis der menschlichen Zustände durch die sittliche Apokatastasis der Einzelnen. — Jesus nun war nicht nur mehr als ein gewöhnlicher Mensch, sondern auch mehr als ein Genie. Denn einmal war sein Antheil an dem göttlichen Wesen kein bloßes relatives, sondern ein absolutes Mehr, nämlich das größtmögliche Maß desselben, welches die Endlichkeit fassen kann; dann aber war jene Kommunikation bei ihm unstreitig eine bewußte, die wir uns zu denken haben als eine durch sein Beten vermittelte Erweiterung der Schranken der Endlichkeit, da, wo es galt, Gottes Wesen und Rathschluß immer tiefer zu erschauen, und endlich war er, und zwar nicht erst durch das, was er aus sich selbst machte, sondern von Haus aus ein sittliches Genie im höchsten Sinne des Worts. Denn seine Gottesgemeinschaft war, wie seine Lehre und seine Werke bewiesen, eine absolute, also daß bei ihm gerade das am meisten hervortrat, woran es beim gewöhnlichen Genie oft am meisten fehlt, nämlich das sittliche Moment, und eben darum war er seiner großen Aufgabe, die wesentlich eine sittliche war, gewachsen.

Die Gottesgemeinschaft ist mehr als das normale Ver-

hältniß Gottes zu dem Menschen. So steht die Sonne nicht blos in einem normalen Verhältnisse zur Erde, sondern theilt ihr durch dasselbe noch Licht und Wärme mit. Der Zweck der Erlösung war, die Menschen dahin zu bringen, daß sie den Willen Gottes mit ihnen zu dem ihrigen machten und das Mittel zu diesem Zwecke war, zu lehren, was Gott und sein Wille sey. Damit war es aber nicht gethan; denn sollte dieser Zweck erreicht werden, so mußten sie anfangs gleichsam gepackt, gezwungen werden, sich dem ihnen aufdämmernden Lichte der Lehre zuzuwenden. Eine solche geistige Bewältigung setzt aber eine geistig-dynamische Einwirkung voraus, wie sie nur von einer Persönlichkeit von der eigenartigen Begabung Jesu ausgehen konnte, und die Kraft zu dieser Einwirkung auf seine Umgebung konnte er nur aus seiner absoluten Gottesgemeinschaft schöpfen. Ein Analogon davon, allerdings nur ein sehr schwaches, sehen wir in der geistigen Einwirkung, die eine große Persönlichkeit auf den, der in Berührung mit ihr kommt, ausübt. Berührung sagen wir, denn hier kommen zwei Geistesatmosphären einander in der That räumlich nahe und wirkt die mächtigere auf die schwächere ein, sowie in der physischen Welt die größere Masse auf die kleinere anziehend einwirkt. Auch der Geist ist Substanz, und jeder Substanz kommt Anziehung zu. — In dem Grade aber als die von Jesus verkündete Wahrheit den Menschen aufging, hörte auch die durch jenes dynamische Einwirken verursachte Unfreiheit, welche die Einwirkung des Erziehers auf den zu Erziehenden ausübt, mit dieser geistigen Reife auf. Durch die Kraftmittheilung von Gott erleidet aber die menschliche Freiheit keinen Abbruch, denn durch dieselbe wirkt Gott nicht auf die menschliche Willensbestimmung ein, sondern er theilt nur dem Geisteswesen, welches, von ihm abgewandt und auf sich selbst allein angewiesen, schwach ist, die ihm mit der Gottesgemeinschaft zugedachte Kraft mit, und wenn uns auch das Vermögen, zu wollen, was Gott von uns und mit uns will, erst aus der uns durch Christus vermittelten Kraft aus Gott kommt, so bestimmen wir uns doch nothwendig selbst

und aus uns selbst, dieses zu wollen. Die Gottesgemeinschaft macht es uns nur möglich und giebt uns die Kraft, uns recht zu bestimmen.

Wenn aber unsre Auffassung der Person Jesu sich als die richtige bewähren soll, so müssen wir daran festhalten, daß er, nach seiner feierlichen nnd nie ernst genug zu nehmenden Verheißung, wirklich alle Tage bis an der Welt Ende bei uns gegenwärtig ist. Wo Christus aber ist, da wirkt er auch, findet eine geistig-dynamische Einwirkung des bei uns Gegenwärtigen statt. Er wirkt dynamisch, stärkend, nicht inspirirend, auf seine Gläubigen ein und theilt ihnen dadurch die Kraft zum Festhalten an Gott, die sie nicht aus sich selbst schöpfen können, mit. Aber nur insofern kommt uns Christus, als wir ihm entgegenkommen. Nur unter dieser Bedingung ist die Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus möglich. Und diese Lebensgemeinschaft ist kein bloßes Gedankending, sondern etwas Wirkliches, so wie gehörte Musik eine wirkliche, gedachte aber ein Gedankending ist. Und nur insofern die Kirche recht wirkt, wirkt Christus durch sie. Gott konnte den Fortbestand des Christenthums nicht der menschlichen Willkür überlassen, darum blieb dem Erlöser die Aufgabe, sein Erlösungswerk, das ja ein nie endendes ist, da fortzuführen, wo er es einmal begonnen. Seine Einwirkung mußte aber, sollte der menschlichen Freiheit nicht zu nahe getreten werden, nur ein Minimum seyn, ein Dahinwirken, daß die einmal wiederhergestellte Gottesgemeinschaft nie mehr, so zu sagen, auf allen Punkten unterbrochen werde und daß die Menschheit das Christenthum nie ganz aufgeben könne. Ist nur das gesichert, so überläßt es Gott der Willkür der Menschen, sich das Christenthum so weit anzueignen, als sie auf der Stufe, auf der sie eben stehen, es verstehen und sich anzueignen vermögen. Die menschliche Natur ist darauf angelegt, daß was in ihr Gottes ist doch zuletzt siegen muß.*)

*) Hier sey es uns gestattet anzudeuten, wie einige Momente aus dem Leben Jesu, die wir oben keine Gelegenheit zu berühren hatten, um denkbar gemacht zu werden, unserer Ansicht nach aufgefaßt werden müßten. Was

Wir kommen nun auf den Haupteinwurf, den man wider unsere Auffassung erheben wird, den, daß sie ein Wunder

---

nun zuerst die Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung Jesu betrifft, so dürfen wir sie wohl, ohne seiner höhern Würde nahe zu treten, aufgeben. Wo ein Mensch entsteht, da senkt Gott in den Kelch des entstehenden Menschenleibes, den die Natur ihm entgegenstreckt, einen Strahl der Sonne seines Geisteswesens, und es ist kein Grund anzunehmen, daß es sich bei der Entstehung Jesu anders verhalten hätte als bei der eines jeden andern Menschen. Den ganzen Unterschied macht hier der reichere Antheil Jesu an dem göttlichen Wesen und seine höhere Begabung gegen die eines Menschen, die ihm zu Theil ward und ihm zur Ausführung seiner Sendung zu Theil werden mußte, und diese ist es allein, die unter dem Empfangen vom heiligen Geist verstanden werden kann. Wie hätte sich auch die Urkunde da anders ausdrücken wollen? — Was nun „die menschliche Entwickelung Jesu" betrifft, auf die gegenwärtig ein so großes Gewicht gelegt wird, so scheint uns darin eine petitio principii zu liegen. Man will auf historischem Wege ermitteln, was Jesus gewesen sey, setzt aber mit dieser Aufgabe schon voraus, er sey ein bloßer Mensch gewesen. Denn gesetzt er wäre mehr, so könnte von einer Entwickelung bei ihm genau in dem Grade nicht die Rede seyn, als er mehr als ein Mensch war und müßte vielmehr seine Entwickelung dann die Mitte einnehmen zwischen dem göttlichen Zumal und dem menschlichen Nacheinander. Vielmehr scheint Alles bei ihm darauf hinzuweisen, daß nur seine intellectuelle Entwickelung eine menschliche war, aber also, daß er schon bei seinem öffentlichen Auftreten mit sich selbst über seine eigenartige höhere Natur, seine Erkenntniß Gottes und des göttlichen Rathschlusses der Erlösung, und endlich über seine zu übernehmende Sendung im Reinen war. Eine sittliche Entwickelung aber läßt sich bei ihm nicht annehmen. Wo sollte auch bei der Gottesgemeinschaft, die ihm schon durch seine Begabung zu Theil geworden war, das Böse herkommen, welches zu bekämpfen und zu überwinden er dann nur nach und nach lernen konnte? Läßt sich doch nicht einmal sagen, daß die ganze Tugend eines Menschen das Resultat seines sittlichen Kampfes sey; denn in dem Grade als unsere Erziehung eine weise und unsere Umgebung eine sittliche war, sind, wenn wir in die Welt treten, schon manche Versuchungen bei uns bis zu einem gewissen Grade unmöglich gemacht und ist ein sittliches Verhalten uns ohne Kampf schon zur zweiten Natur geworden. — Der innere Kampf, der die „Versuchung" Jesu in der Wüste genannt wird, war, genau genommen, keine Versuchung, sondern nur die Folge davon, daß Jesus, als Mensch, einen Gedanken nicht zumal durchdenken konnte, sondern das eine Moment desselben nach dem andern denken mußte, wo denn dasjenige, von der einen Seite betrachtet, anfänglich zulässig erscheinen konnte, was, sobald das entgegengesetzte Moment in Betracht gezogen wurde, sich unzulässig erweisen mußte. So konnte es ihm einen Moment lang zulässig erscheinen, daß er, um die nöthige Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und um gleich die nöthige Beachtung zu finden, sich von der Zinne

voraussetze, ein Wunder aber der Gesetzmäßigkeit, mit der Alles in der Welt erfolgt, widerspreche. Es muß allerdings unbedingt zugegeben werden, daß die Spekulation kein Wunder statuiren darf. Dadurch würde sie sich selbst ein Armuthszeugniß aus-

des Tempels herabwürfe, indem ja Gott nicht zulassen könne, daß dabei Der umkomme, den er zum Erlöser der Menschheit bestimmt hatte, bis ihm bei weiterer Entwickelung dieses Gedankens klar wurde, daß er das nicht thun dürfe, ohne Gott gleichsam zu zwingen, hier ein Wunder für ihn zu thun. — Namentlich erscheint die Taufe Jesu, die sonst durchaus unmotivirt erscheint, der Moment gewesen zu seyn, wo Jesus mit sich selbst darüber ins Reine kam, ob er der innern Stimme, die ihn für den Sohn Gottes erklärte und zum Erlöser der Menschheit berief, trauen dürfe oder nicht. Wir müssen annehmen, Jesus habe zum Vater gebetet, ihm bei der Taufe des Johannes, der er sich eben zu dem Ende unterziehen wollte, zu offenbaren, was er sey und damit zu entscheiden, ob er das Recht habe, sich die Erlösung der Menschheit zu seiner Lebensaufgabe zu machen. Und als er nun nach empfangener Taufe, wie Lukas ausdrücklich berichtet, betete, da erfolgte aus dem gotterfüllten Innern des Betenden heraus die Entscheidung. Der Himmel that sich ihm auf und eine innere Stimme erklärte ihm, er habe nicht gefrevelt, indem er sich für Gottes Sohn gehalten, denn er sey es, und an seinem Unternehmen habe Gott Wohlgefallen. Und nun er diese Stimme vernommen hatte, brauchte ihm diese Taufe nicht mehr eine Taufe der Buße für die Vermessenheit zu seyn, sich für Gottes Sohn gehalten zu haben. — Unterdessen mußte er die physische Begabung des Heilens an sich entdeckt haben und nun war es das Erste, daß er davon den vollsten Gebrauch zu machen eilte. Es muß der Jugendtraum dieses von der glühendsten Menschenliebe schwellenden Herzens gewesen seyn, den Mühseligen und Beladenen um sich her nicht nur geistig, sondern auch leiblich Hülfe zu bringen, und nun warf er sich mit einem solchen Ungestüm seiner Liebe auf das Heilen (volksthümlich: Entfernung der krankmachenden und quälenden Potenzen = Teufel austreiben), daß die Seinen schon befürchteten, er würde sich dadurch noch aufreiben und von Sinnen kommen. Aber auch das genügte ihm nicht, daß er sich vom Morgen früh bis zum Abend spät dem Heilen hingab, sondern er sammelt noch Jünger um sich her, weiht sie in die Kunst dieses eigenthümlichen Heilens ein und schickt sie aus. Dieses war der Hauptzweck ihrer ersten Sendung. In diese Periode mag auch sein Taufen Joh. 3, 36 fallen. Erst später wird ihm klar, daß die leibliche Hülfe verhältnißmäßig Nebensache sey und daß er seine Aufgabe im Anfange zu weit genommen. Und nun tritt das anfänglich ausschließliche Heilen, zurück und wird zu einem blos gelegentlichen und nun erklärt er, das Reich Gottes zu verkünden, dazu sey er gekommen.

Ueber die „Himmelfahrt" Jesu und über die Erfüllung seiner feierlichen Verheißung bei den Seinen zu seyn alle Tage bis an der Welt Ende, müssen wir auf unsern Versuch: „Der geistige Kosmos" verweisen.

stellen und sich für bankrott erklären. Wunder ist ja nur ein anderer Ausdruck für unbegreiflich und wo das wissenschaftliche Erkennen aufhört, da fängt das Gebiet des Unbegreiflichen an; wo man aber eine Sache in ihrer Nothwendigkeit erkannt hat, da hört sie auf, ein Wunder zu seyn. Wir läugnen aber aufs Entschiedenste, daß die Veranstaltung der Erlösung ein Wunder sey. Denn indem Gott beschlossen hatte, das Universum endlicher Geister aus sich hervorgehen zu lassen, mußte Gott auch die Möglichkeit berühren, daß die eine oder andere Welt endlicher Geister, weil frei, sich abnorm entwickeln oder sich von Gott abwenden konnte. Mithin mußte im göttlichen Weltgedanken vorausgesehen seyn, was geschehen sollte, wenn diese Möglichkeit zur Wirklichkeit würde. Die Ausführung einer Veranstaltung aber, die also vorausberechnet war, kann nie ein Wunder genannt werden. Da wird die Weltordnung nicht aufgehoben, wo Gott die Schöpfung darauf anlegt, daß das, was von ihm voraus bedacht worden, auch erfolgt. Die Zeugung des Sohnes, das heißt, die Berufung des Erlösers ins Daseyn, ist vielmehr als der letzte Akt der Schöpfung zu betrachten, der erst dann eintritt, wann und wenn der von Gott als möglich gesetzte Fall, unter welchem die Erlösung nöthig wird, eintreten würde.

Der in dem Weltgedanken als bedingt nothwendig gedachte Erlöser ist demnach der bedingte Logos, der Fleisch werden sollte, wo eine Welt endlicher Geister sich nicht also erweisen würde wie Gott den ursprünglichen Logos gedacht hatte. Die Denkbarkeit der Sendung des Erlösers macht daher, wie es scheint, der Spekulation keine Schwierigkeit, eher aber das, wie wir, ohne ein Wunder anzunehmen, das Zustandekommen einer Umgebung denken sollen, in deren Mitte allein der Erlöser auftreten, sich menschlich entwickeln und einen Anknüpfungspunkt für sein Wirken finden konnte. Es ist uns unmöglich einen Erlöser zu denken, der unter den Pescherähs oder unter Menschenfressern aufträte. Gott mußte, wenn er die Erlösung der Menschheit, wo sie nöthig ist, beschlossen hatte, die menschliche Natur

darauf angelegt haben, daß sie, auch wenn eine Abkehr der Menschheit stattfinden würde, in irgend einem Volke, gleichviel welchem — das ist der Kern der paulinischen s. g. Prädestinationslehre — im Laufe ihrer Entwickelung dahin kommen mußte zu erkennen, daß die letzte Ursache der Welt nicht in den in der Natur waltenden Lebenskräften (Elohim) zu suchen sey, sondern daß es über ihnen einen ewig Seyenden (Jahve), einen einigen und zwar heiligen Gott geben müsse. War aber ein Volk einmal zum Bewußtseyn eines einigen heiligen Gottes gelangt, so mußte sich bei ihm das Schuldbewußtseyn der Abkehr von Gott und mit diesem die Sehnsucht nach Erlösung entwickeln. Kurz, irgendwo und zu irgend einer Zeit mußte doch der darauf angelegte Menschengeist zum Bewußtseyn seiner Erlösungsbedürftigkeit kommen, und damit war der Boden gegeben, auf welchem der gottgesandte Erlöser auftreten, und der Anknüpfungspunkt, von welchem er ausgehen konnte, gefunden. Weiter als bis zu dieser Formel scheint es kaum möglich es zu bringen. Ein besonderes Einwirken Gottes auf den Geist des jüdischen Volkes annehmen, damit es zu dieser Erkenntniß komme, hieße ein Wunder statuiren, und Ein Wunder annehmen heißt, der Annahme aller möglichen Thür und Thor öffnen. Vielleicht wird noch Röth's tiefe Auffassung der altägyptischen Gotteslehre, welche auf die mosaische unstreitig einen großen Einfluß übte, zu einem weitern Verständnisse dieses schwierigen Punktes führen.

Auch die über menschliches Maß hinausgehende Begabung des Erlösers war kein Wunder; sonst müßte das für ein Wunder erklärt werden, daß Gott den Menschen reicher geistig ausgestattet als das Thier, und das Genie reicher als den gewöhnlichen Menschen. Aber so wie Gott den Menschen also ausstattete, daß es ihm, wenn er einerseits das Seine thäte, möglich werde, seine gottgedachte Bestimmung zu erfüllen, also stattete Gott den Erlöser, den die Abkehr nöthig gemacht hatte, mit demjenigen Maße göttlichen Wesens und göttlicher Kraft aus, welches erforderlich war, um ihn zu befähigen, die ihm in dem göttlichen Weltgedanken zugedachte Mission zu erfüllen. Diese

höhere Begabung war das Mittel, welches Gott wollen mußte, wenn er den Zweck wollte; die Berechnung des Mittels nach dem Zwecke hat aber noch Niemand ein Wunder genannt. — Was nun endlich diejenigen Wunder betrifft, die Jesus verrichtet haben soll, und die er selbst für klein gegen diejenigen erklärt, welche er von dem Christenthume erwartet, so hat der bestehende schroffe Widerspruch in der Auffassung derselben seinen Grund darin, daß man auf der einen Seite annimmt, Jesus sey eben ein Mensch wie andere gewesen, wo es sich denn unschwer genug von selbst ergiebt, daß er als solcher kein Wunder habe thun können, während man auf der andern Seite verlangt, daß auch das, was die mündliche Ueberlieferung augenscheinlich in die Evangelien hineingedichtet hat, wie das Stater-Wunder, oder hineinzudichten versucht hatte, wie Joh. 5, 4. gläubig als ein Wunder angenommen werden müsse. Wenn ihm aber eine höhere Begabung zu Theil geworden, so folgt daraus naturgemäß, nämlich aus seiner Natur, daß er vermöge derselben auch fähig seyn konnte, eigenartig und unmittelbar also auf die menschliche Natur einzuwirken, wie er das bei seinen Krankenheilungen that. Die Annahme einer solchen Möglichkeit wird der Spekulation den Hals nicht kosten. Seine Krankenheilungen waren dann Wirkungen, die in seiner höhern Begabung ihren nothwendigen Grund hatten. „Es liegen, bemerkt mit Recht H. J. Holtzmann, dafür, daß ein „Wunder" zu Stande komme, die innern Bedingungen in der eigenthümlichen Geistesorganisation Jesu, in seiner eigenthümlichen, ja wunderbaren Begabung aus den Tiefen Gottes, — in der eigenthümlichen Energie des Geistes Jesu, mit der er auf die äußere Natur wirkte." Die übrigen „Wunder" aber, die dem Verständnisse durchaus widerstreben, kommen dann auf die Rechnung der dichtenden und vergrößernden Ueberlieferung, so wie auf die der unrichtigen Auffassung der vorliegenden Thatsachen von Seiten der ursprünglichen Zeugen und des Berichterstatters. Je voller und reiner sich aber das religiöse Leben entwickelt, desto mehr tritt das Interesse für die Wunder zurück, bis daß zuletzt

Formeln dafür wie diese, genügen mögen. Nur an Einem Wunder, wenn es durchaus ein Wunder seyn soll, muß festgehalten werden, nämlich an der Auferstehung Jesu. Was wird die Zukunft von der Unbefangenheit und Wahrheitsliebe so vieler unserer heutigen Theologen sagen, die sich anstellen, als wüßten sie nicht, daß das Neue Testament überall von dieser Auferstehung als von einer unbezweifelten Thatsache spricht? Desto mehr freut uns das Geständniß von Keim, „er vermöge es nicht zu fassen, wie aus überreizten Visionen die christliche Kirche sich mit der ganzen Helle ihres Geistes und mit dem ganzen Ernst sittlicher Aufgaben hätte bilden sollen."

Ist Jesus mehr als ein Mensch, so folgt aus seiner höhern Begabung und seiner höhern eigenartigen Natur gemäß seine Auferstehung ganz naturgemäß. Oder hat man hier gar die Absicht, zugleich mit der Auferstehung Jesu die ewige Fortdauer des menschlichen Geistes zu läugnen? In dem Falle finden sich in der Rüstkammer des menschlichen Geistes Waffen genug, um dem Glauben an diese Fortdauer den Sieg zu erkämpfen. Also: der ohnehin auch nach dem Tode des Leibes fortexistirende Geist Jesu hatte, vermöge seiner höhern Begabung und seiner absoluten Gottesgemeinschaft, die Macht, sich mit dem getödteten Leibe wieder zu vereinigen, ihn wieder zu beleben und zu seinen Funktionen fähig zu machen. Wie Jesus oft auf Andere heilend eingewirkt hatte, also wirkte er hier auf seinen eigenen gemißhandelten Leib heilend ein. Hier wäre nur die einzige Schwierigkeit die, daß im Menschen der Geist sich nur so lange seiner bewußt bleibt, als seine Verbindung mit dem Leibe fortdauert. Das ist eine Wahrheit, welche die Naturwissenschaft nie gestatten wird in Abrede zu stellen. Demnach wird der Geist erst nach „der Auferstehung des Fleisches" sich seiner wieder aufs neue bewußt, d. h. wenn ihm mit einem neuen Leibe der Gegenpol wieder gegeben wird, dessen er bedarf, um aus dem bloßen Seyn zur Thätigkeit überzugehen. Einmal von jenem Leibe geschieden und dadurch seiner unbewußt geworden, vermag der menschliche Geist nicht, eine solche Wiedervereinigung

zu wollen, daher auch nicht, selbst wenn er es vermöchte, zu bewerkstelligen; von Jesus aber dürfen wir wohl annehmen, sein Selbstbewußtseyn sey, vermöge seiner höhern Begabung und seiner ununterbrochenen Gottesgemeinschaft, unabhängig von der Verbindung des Geistes mit dem Leibe gewesen, Jesus sey, auch beim Gestorbenseyn des Leibes, ununterbrochen seiner selbst bewußt geblieben und habe daher diese Wiedervereinigung beschließen und vermöge der in ihm wohnenden höhern Kräfte vollziehen können.

Dieses ist nun das Bild, welches sich, wie es scheint, ergeben muß, wenn die Spekulation sich aus der Betrachtung der verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes ein Bild von der Persönlichkeit Jesu zu schaffen und es also aufzufassen sucht, daß es in diese Gesammtoffenbarung hineinpaßt. Ein Gott, ein Gottmensch. Den Urmenschen aber vermögen wir nicht in Jesus wiederzufinden. Jesus, der Erlöser, ist mehr, denn der Urmensch hätte sein Brüdergeschlecht nicht erlösen können; dazu fehlte ihm die eigenartige höhere Begabung, die dem Erlöser als Mittel zum Zwecke ward. Der Gottmensch nimmt in der geistigen Welt die höchste Stelle nächst Gott ein. Er steht höher als der vollkommenste Mensch, als das größte Genie, als der erste unter den Heroen der Menschheit, als der Urmensch, und über ihm steht nur der Vater, der größer ist denn er. Jenes nächst muß aber im Sinne von proximus, nicht von secundus genommen werden, nach jenem Horazischen:

Dicam — Parentem,
Unde nil majus generatur ipse,
Nec vigat quidquam simile aut secundum;
Proximos illi tamen occupabit
Pallas honores.

Schließlich erwarten wir hier den Einwurf, die ganze Lehre von der Erlösung sey schon darum unhaltbar, weil die Menschheit keinen Erlöser brauche, indem sie immer weiter fortschreitend die Abkehr aus eigener Kraft zu überwinden vermöge. Sie könne sich, sey es auch erst im Laufe vieler Jahrtausende —

und allerdings gehörten nicht Jahrhunderte, sondern Jahrtausende dazu — endlich zu der allgemeinen Einsicht emporarbeiten, daß ihr bei der Herrschaft der Verkehrtheit und Sünde nie wahrhaft wohl seyn könne, und sie könne im Laufe vieler neuer Jahrtausende dahin kommen, daß sie sich entschließe, zu Gott umzukehren, mithin zu überwinden was einem Leben nach Gottes Willen im Wege steht, und auf diese Weise endlich sich selbst zu erlösen. Erstens giebt es aber gar keine Bürgschaft dafür, daß die Menschheit sich nothwendig zu einer solchen Einsicht emporzuarbeiten vermöge, denn die Geschichte lehrt ja, daß jede menschliche Entwickelung, deren Moviment nicht das Christenthum ist, ein Kreislauf, ein blos Anders- nicht aber ein Besserwerden ist, der durch immer wachsendes Sittenverderbniß wiederum zum Untergang und zur Barbarei führt. Und wenn auch, wie nicht zu leugnen ist, ein solcher Kreislauf auf dem Boden des Christenthums mehr oder weniger stattfindet, so kommt das nur daher, weil das Christenthum die Gesellschaft verhältnißmäßig noch wenig durchdrungen, was wieder darin seinen Grund hat, daß sie dasselbe nicht vollkommen erkannt und sich angeeignet hat; denn nicht von selbst kommt das Christenthum an uns, sondern insofern wir es selbst wollen. Sodann ist die Erlösung nur da möglich, wo der Mensch, zu der Einsicht von der Unseligkeit eines von Gott abgekehrten Lebens gekommen, sich entschließt, die Verkehrtheit in sich und außer sich zu bekämpfen und — in diesem Kampfe den Sieg erringt. Von Gott aber abgekehrt und dadurch auf seine eigene Kraft angewiesen, fehlt ihm die Kraft schon zu diesem Kampf, noch mehr zum Siege. Gott muß daher hier die Initiative ergreifen und ihm diese Kraft verleihen, und zwar dadurch, daß er ihm die Gottesgemeinschaft öffnet; und was ihm insofern möglich wird, als ihm diese wieder geöffnet ist, muß ihm, so lange diese fehlt, unmöglich bleiben. Endlich kann ein solcher längster Weg der Erlösung, auch wenn er endlich zum Ziele führte, einem Gott, der die Liebe ist, nicht anstehen. Gott kann umgekehrt nur den kürzesten Weg der Erlösung, der die Herrschaft und

Dauer der Verkehrtheit und des daraus folgenden Elends auf ihr Minimum reducirte, wollen, das heißt eben den Weg, den Gott geschichtlich eingeschlagen. Die Aufgabe der Erlösung bestand darin, also auf den Menschen einzuwirken, daß er sich bestimme selbst zu wollen, was Gott mit ihm will. Da ihm aber die Abkehr die Kraft dazu genommen, so galt es, erstens, ihn von den Einflüssen, die ihn unfrei gemacht hatten, nämlich von der selbstsüchtigen und vorwiegend sinnlichen Richtung seines Lebens zu befreien und dadurch sein Herz der Liebe Gottes und des Nächsten zu öffnen; zweitens, die Gottesgemeinschaft, bei der diese Liebe erst möglich ist, ihm möglich zu machen; drittens, eine Weltlage möglich zu machen, welche die verkehrt gewordenen menschlichen Zustände auf den göttlichen Weltgedanken zurückführen und das Reich Gottes auf Erden zu Stande bringen sollte, also daß Gott wirklich zu seiner Herrschaft auf Erden komme; denn, nochmals, wo die Abkehr und Verkehrtheit herrschen, da herrscht Gott nicht. Wo der Mensch auf den Willen Gottes nicht eingeht, da kommt dieser im Reiche der Freiheit nicht zur Ausführung, und erst wo der Mensch den Willen Gottes zu dem seinen macht, da vermag Gott, wie es in der Apokalypse heißt, seine Herrschaft zu ergreifen und sich als Herrscher zu zeigen. Und hier müssen wir nochmals wiederholen: Dieses zu erkennen, zu lehren und zu bewirken, und zwar also, daß diese Wirkung sich bis zum Ende der Tage nicht nur erhalte, sondern sich immer verstärke und immer mehr durchgreife, das ist etwas, was von keiner blos menschlichen Persönlichkeit erwartet werden kann.

Haben aber doch, wird man hierauf erwidern, bloße Menschen, ein Manu oder wie der Begründer der im Gesetze Manu's festgesetzten Verfassung heißen mag, ein Mose, Buddha, Muhammed, eine mächtige fortdauernde religiöse Bewegung hervorgebracht; warum sollte denn nicht ein noch hochbegabterer Mensch eine noch mächtigere hervorbringen? Die religiöse Wahrheit könne ja sich auch, der spekulativen gleich, aus den schwächsten Anfängen allmälig immer reicher entwickeln. Aber gerade

der Wendepunkt, zu dem die Philosophie gegenwärtig gekommen ist, zeigt die Unmöglichkeit einer solchen Voraussetzung. Es ist gegenwärtig mit der Philosophie so weit gekommen, daß sie sich entweder für bankerot und inkompetent erklären muß, das Verständniß der Dinge, das ihre Aufgabe ist, zu finden, oder daß sie sich von Grund aus regeneriren und einen neuen Anlauf nehmen muß, und zwar, wie schon bemerkt, dadurch, daß sie das Christenthum in den Kreis ihres Systems zieht und eine Weltanschauung giebt, zu welcher dieses als nothwendiger integrirender Theil und Komplement gehört. Ferner, wenn auch eine hochbegabtere Persönlichkeit als jene Religionsstifter eine Religion gründen könnte, die der wahren verhältnißmäßig näher käme, so liegt in einer solchen keine Bürgschaft, weder für ihre welterlösende Kraft, noch weniger aber für die Fortdauer ihrer Wirksamkeit; denn die eine wie die andere setzt keine blos relative, sondern die absolute Wahrheit voraus. Nur das absolut Wahre, das Gottgedachte, dauert immer fort und greift immer tiefer in die Geschichte ein, während jene Religionen ihr dürftiges Daseyn nur so lange fristen, bis die Völker, die sich zu ihnen bekennen, in die Strömung der welthistorischen Bewegung, die vom Christenthume ausgeht, hineinkommen. Endlich wäre auch der Menschheit mit einem blos menschlichen Religionsstifter, selbst mit einem, der die zu verkündigende religiöse Wahrheit durch göttliche Inspiration empfangen hätte, noch wenig gedient; denn die Verkündigung der Wahrheit ist zwar ein nothwendiges Moment, aber doch nicht die Hauptsache der Erlösung. Diese besteht vielmehr darin, also auf den Willen der Menschen einzuwirken, daß er sich bestimme, die rechte Lebensrichtung, von der er abgekommen, wieder einzuschlagen; eine solche Umkehr aber zu bewirken, ist eben mehr als von einem bloßen Menschen erwartet werden kann.

Hiemit glauben wir die Möglichkeit einer Weltanschauung, in welcher das Christenthum zum Verständniß und zu seinem Rechte kommt, wenn gleich nur in dürftigen Zügen, angedeutet

zu haben. Wir glauben, wenn auch nur andeutungsweise nachgewiesen zu haben, daß nur eine Weltanschauung das volle Verständniß der Dinge, so weit uns ein solches möglich ist, gewähren kann, welche die Abkehr und die Umkehr als die beiden Brennpunkte in der Elipse der Geschichte und damit die Nothwendigkeit eines gottgesandten und über das menschliche Maß hinaus eigens ausgestatteten Erlösers erkennt. Voltaire sprach frivol-tiefsinnig: Wenn wir keinen Gott hätten, so müßten wir einen erfinden. Seitdem ist das Denken so weit fortgeschritten, daß wir jetzt sagen müssen: wenn wir keinen solchen Erlöser hätten, so müßten wir, um eine befriedigende Weltanschauung zu gewinnen, einen erfinden. Doch das Erfinden ist uns erspart worden. Wir besitzen, sehen wir nur recht zu, ihn bereits; allein erst dann kommt das große Räthsel zu seiner Lösung, wenn wir ihn als den erkennen, der er seyn muß, um das zu schaffen, was er nachweislich geschafft und geschaffen hat.

Die Selbstverneinung des Materialismus,

nachgewiesen an dem Buche: die Grundzüge der Weltordnung von Dr. Christian Wiener, Professor an der polytechnischen Schule zu Karlsruhe, (Leipzig u. Heidelberg, Winter'sche Verlagshandlung 1863).

Von Dr. H. Schwarz.

Erste Hälfte.

Schon längst wurde ausgesprochen, sobald der Materialismus aus dem Bereich kecker Behauptungen trete, seine Ansichten wirklich zu begründen und zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu gestalten suche, müsse er sich selbst negiren. Es kann dieß auch nicht anders seyn; ist die Grundanschauung des Materialismus falsch, so muß er sich in seiner Irrigkeit bei genauerer Auseinandersetzung unwillkürlich und deutlich zeigen. Ein materialistisches Werk der Art bildet das obengenannte, dessen 808 Seiten schon ein sprechendes Zeugniß für den Fleiß und den Ernst des Verfassers sind. Sicherlich mit Recht kann dieser

im Vorwort S. VII. sagen, er übergebe diese Arbeit nicht leichtfertig der Oeffentlichkeit; durch mehr als sieben Jahre sey er, entwerfend, verbessernd, mit ihrer Ausführung beschäftigt gewesen. Ebenso ist anzuerkennen, was er gleich vorher äußert: „Die ganze Richtung der vorliegenden Arbeit ist eine aufbauende. Niedergerissen ist schon seit lange genug, und nur ein Neubau kann verhindern, daß immer wieder die Trümmer der alten Paläste zu Hütten zusammengefügt werden. Denn eines Baues bedarf der Geist, um darin zu wohnen. Als Grundlage habe ich allein die in den Naturwissenschaften anerkannte angenommen: die von Jedem zu prüfende Erfahrung. Nur ein darauf errichteter Bau, der alles Wahre, Gute und Schöne in sich zu schließen vermag, erscheint mir unumstößlich. Diese höchsten Güter, durch eine überirdische Begründung allein für die Gläubigen fest, erhalten erst auf dem wissenschaftlichen Grunde Festigkeit gegen jeden Angriff." Allein wenn unzweifelhaft der Geist eines Baues bedarf, um darin zu wohnen, so giebt es ja nach Wiener in Wahrheit keinen Geist, und wenn hiezu von der durch Jeden zu prüfenden Erfahrung ausgegangen werden muß, so kann dieß doch nur die Selbsterfahrung des Geistes seyn. Eine solche Erfahrung giebt es aber nach dem Materialismus und deßwegen auch nach Wiener wiederum nicht, wie diesem Standpunkte gemäß von höchsten, über das Sinnliche hinausliegenden Gütern beim Menschen so wenig geredet werden kann, als beim Thier. In jenen Sätzen offenbart sich deßhalb sogleich die Macht der Wahrheit, welche unwillkürlich und um so stärker hervorbricht, je weiter man von ihr weggekommen ist und doch, wie Wiener, ernstlich nach ihr strebt.

Dieses unwillkürliche Hervorbrechen des wahren Sachverhalts findet sich ferner gleich in der Eintheilung des Wiener'schen Werks; es heißt da S. 1.: „Erstes Buch. Die nicht geistige Welt.", S. 239: „Zweites Buch. Die geistige Welt", und S. 622: „Drittes Buch. Das Wesen und der Ursprung der Dinge." Nun wird aber doch jede Eintheilung a parte potiori gemacht, der Geist muß deßhalb schon nach dieser An-

ordnung die Hauptsache seyn, und kann ihm so wenig Nichtseyn zukommen, daß er vielmehr den eigentlichen Kern des sämmtlichen Daseyenden bildet. Dagegen hätte Wiener seiner Anschauung gemäß bezeichnen sollen: Erstes Buch, die niedriger stoffliche Welt; Zweites Buch, die höher stoffliche Welt. Und wenn er erst zuletzt vom Wesen und Ursprung der Dinge handelt, so entspricht auch dieß nicht der eigentlichen „Weltordnung;" in dieser geht das Urgründende und Ursprüngliche voraus. Wir hätten demnach, bei Wiener, selbst seine Grundansicht zugegeben, nicht die wahre, sondern die verkehrte Weltordnung, die Weltordnung, wie sie in dem äußerlich betrachtenden, nicht wirklich in das Innere eingegangenen Menschen erscheint. Und so thut sich bereits hier ein zweiter Mangel kund, der das ganze Buch durchzieht, daß man nämlich trotz alles Strebens und Mühens des Verfassers nicht über die Oberfläche hinaus, nicht zu Erfassung des tieferen, geschweige tiefsten Wesens kommt. Unwillkürlich wird aber Wiener gleich wieder über seinen, den materialistischen Standpunkt hinausgewiesen, wenn er S. 5 f. sagt: „In dem gegenwärtigen, von der *nicht geistigen* Welt handelnden Buche haben wir uns jedenfalls ausschließlich mit dem *Stoffe* *oder* *der* *Materie* zu beschäftigen. Denn die nicht geistige Welt ist die sinnlich wahrnehmbare, und *Stoff* *ist, was auf die Sinne wirkt.* Die nicht geistige Welt besteht daher aus Stoff." Ist dem aber also, so kann die geistige Welt nicht auch daraus, muß sie aus den Gegentheil, aus dem Nichtstoff bestehen, muß der Geist etwas sinnlich Unwahrnehmbares seyn, was auch ganz der Erfahrung entspricht.

Unter den sechs besonderen Grundeigenschaften des Stoffs ist nun nach Wiener S. 29 die erste: „Der Stoff oder die Materie ist entweder Körper oder Aether; Körper ist derjenige Stoff, dessen Theile sich gegenseitig anziehen, Aether derjenige, dessen Theile sich abstoßen"; die zweite: „Körper- und Aethertheile stoßen sich gegenseitig ab." Dabei ist Wiener weit entfernt, die vorliegenden Resultate der Naturwissenschaft für etwas Fertiges und ganz Feststehendes auszugeben, sondern äußert

gerade vorher: „Auch diese Anführung der weitern Grundeigenschaften soll jetzt geschehen, so bestimmt, als es nach unserer jetzigen Kenntniß der Natur möglich scheint." Verhält es sich aber so, geziemt der Naturwissenschaft auch nach der Aussage aller sonstigen ächten Naturforscher stets noch eine große Bescheidenheit, so dünkt es uns hinwiederum besser, wenn der Mensch bei Konstruction der Weltordnung von sich selbst ausgeht, und zwar als dem erkennenden und forschenden von den inneren Vorgängen, die er unwillkürlich in sich erfährt, oder von seiner geistigen Selbsterfahrung. Da fällt das forschende Subject und der zu erforschende Gegenstand ganz in Eins zusammen, hier allein vermag jeder selbst aufs Beste und ohne alles Weitere zu prüfen. Außerdem ist schon zum Voraus unklar, wie Körper und Aether als einander ganz entgegengesetzt, einander abstoßend, das in sich doch nothwendig Eine Wesen des Stoffs und dann die ebenso einheitliche, innerlich zusammengehörige und zusammenhängende Welt bilden sollen. Bereits hiernach wird von diesen Grundeigenschaften selbst eine tiefere Erfassung des Stoffs gefordert.

Nach der fünften Grundeigenschaft besteht „der körperliche Stoff aus Atomen, d. i. aus sehr kleinen — nicht unendlich kleinen — Theilchen, welche unveränderlich und in der That, wenn auch nicht in Gedanken, untheilbar sind. Dieselben wirken nach verschiedenen Richtungen mit verschiedenen Kräften, was wir uns durch eine von der Kugel abweichende mit gleichförmig dichter Masse erfüllte Gestalt vorstellen können. Es giebt ebenso viele verschiedene Arten von Körperatomen, als es chemisch einfache Körper giebt. Deren sind jetzt über 60 bekannt." Und gemäß der sechsten besondern Grundeigenschaft des Stoffs besteht „der Aether aus untereinander gleichen unveränderlichen Theilchen oder Atomen. Ueber ihre Gestalt und Ausdehnung in Vergleich mit ihrer Entfernung von einander hat man bis jetzt keinen Grund, die eine oder die andere Annahme zu machen und kann sie als Stoffpunkte betrachten. Wir nehmen an, daß ihre Masse sehr viel kleiner als die von Körperatomen ist, was

die Erklärung der Wärmeerscheinungen fordert." Recensent hat nun bei mehrfachen Gelegenheiten gezeigt, wie er kein schlechthiniger Gegner des Atomismus ist, vielmehr denselben als das andere Extrem zu der gewöhnlichen Dynamik ansieht, so daß beiden eine Wahrheit zukommt, indem ersterer das Element der Discretion, letztere das der Kontinuität einseitig hervorhebt. Aber das ist nicht minder einleuchtend: bei der eigentlichen und vollen Atomistik, wie sie allein der Materialismus und auch Wiener will, müssen die Atome consequent einander ganz gleich seyn, sich schlechthin selbständig nebeneinander befinden. Nur so sind sie alle — und das liegt in ihrem ungeschmälerten Wesen — gleich ursprünglich, gleich urgründlich. Ist dem nicht also, so sind die Atome mehr oder weniger von einander bestimmt und bedingt, eben damit die einen durch die andern begründet, und so gelangt man letztlich zur Annahme eines Uratoms, wie bei der Monadologie zu der einer Urmonas. Allein das Viele muß doch unter sich verschieden seyn; — nun so tritt gerade hiemit der Widerspruch hervor, daß Vieles der Urgrund seyn, oder daß es viele Urgründe geben soll. Außerdem hat man an den verschiedenen Kräften, welche den Körperatomen zugeschrieben werden, eine durchgängige petitio principii, und auch Harms in seinen treffenden Bemerkungen über die Modifikationen des naturwissenschaftlichen Atomismus (Bd. 44 vorliegender Zeitschrift) macht mit Beziehung auf Wiener darauf aufmerksam, daß die Atomenwelt nur das Spiegelbild der wahrnehmbaren Materie sey, welche alles, was in dieser vorhanden ist, in verkleinertem Maße verdoppelt enthalte. Woher der Unterschied der zwei Hauptarten von Atomen, der Körper- und Aetheratome, rührt, fragt und untersucht Wiener eben so wenig, als warum es verschiedene Arten von Körperatomen, und zwar nur dieser, nicht auch der Aetheratome giebt. Alle diese Unterschiede beweisen aber, daß in den Atomen noch nicht das tiefste Wesen und der letzte Grund der materiellen Erscheinungen erfaßt ist. Und wenn unser Verfasser a. a. O. beisetzt, wegen der Krystallisation der Körper sey es nothwendig, anzunehmen,

daß viele Körperatome nach verschiedenen Richtungen mit verschiedenen Kräften wirken, so sind jene dem Organischen am nächsten kommenden Gestaltungen im Reich des Unorganischen selbst ein deutlicher Fingerzeig, wie nicht einmal hier, geschweige für die belebte Natur der eigentliche Atomismus ausreicht. Auf diesen wird aber immer wieder zurückgeleitet, wer überhaupt den atomistischen Standpunkt für den richtigen hält. Ist deßhalb laut Wiener S. 212 die volle Gleichartigkeit des Stoffs aller Körperatome sehr wahrscheinlich, so gilt dasselbe von ihren Kräften, da gerade nach der materialistischen Grundanschauung die Kraft ganz vom Stoff bedingt, nur dessen Eigenschaft und Erscheinung ist. So führt auch hier ein Extrem zum andern, so langt der consequente Atomismus bei einer einseitigen, schlechthinigen Einheit, Einerleiheit, einem absoluten Continuum an und deutet eben damit auf die Continuität als unentbehrliches, der Discretion gleichberechtigtes, mit ihr dem Daseyn integrirendes Element hin.

Seine der sonstigen Annahme entgegengesetzte Lehre, wornach zwischen Körper- und Aetheratomen keine Anziehung, sondern nur Abstoßung statt finde, sucht Wiener S. 179 ff. durch interessante Beobachtungen an tropfbar flüssigen Körpern nachzuweisen. Ebenso interessant und wichtig dünkt uns aber, daß er, welcher ganz gemäß dem Atomismus und Materialismus die Lebenskraft entschieden verwirft, doch und wiederholt von „lebendiger Kraft", „lebendigen Kräften" bei den Körpern redet. So drängt sich auch hier unwillkürlich auf, daß alle Kraft etwas an sich Lebendiges, die unorganische Natur an sich lebendig, weiterhin, da nur der Geist wirklich aus und durch sich thätig ist, in niederster Weise an sich geistig ist. Auf diesen tiefsten Sachverhalt weist auch Wieners Bezeichnung der Natur als der nicht geistigen Welt hin. Und wohnt jene lebendige Kraft nicht in den Atomen, so haben sie dieselbe eigentlich auch nicht erhalten, kommt sie ihnen gar nicht zu, dann hätten sie bloß Bewegung, aber keine Kraft, und diese müßte, zunächst als den ersten Stoß bewirkend, in ein anderes Seyn fallen, welches eben jenem We-

sen der Atome gemäß selbst nicht atomistisch seyn kann. Hat aber der Stoff die lebendige Kraft wirklich empfangen, als Bestimmtheit in sich, so bedarf es auch keines Anstoßes von außen, bewegt sich die Materie in der entsprechenden Art vermöge ihrer Kräfte. Dieß verlangt die unzertrennliche Einheit von Kraft und Stoff, das Wesen der Natur im Ganzen und Einzelnen. Ebendamit zeigt aber auch an diesem Punkte der Atomismus über sich hinaus, fordert die Fassung der Materie als etwas in ihrem tiefsten Innern von sich und durch sich Thuenden, d. h. als etwas an sich Lebendigen, an sich Geistigen.

Die fünfte und letzte Abtheilung des ersten Buchs hat zum Gegenstand: „die Erscheinungen in der belebten, nicht geistigen Welt." Hier wird natürlich von der Zellenbildung ausgegangen und zugleich S. 214 f. gesagt: „Man hat bisher immer beobachtet, daß zur Bildung einer Zelle schon eine andere vorhanden seyn muß, daß Zelle nur aus Zelle entsteht. Ferner hat man erfahren, daß durch Vermehrungen von Zellen immer nur solche organische Körper entstehen, wie die sind, von welchen die ersten gegebenen Zellen herrühren. Die sehr geringen Zellmassen, aus welchen ganze Pflanzen und Thiere entstehen können, sind die Samen, welche von den gleichartigen Pflanzen und Thieren herrühren. Die Fälle, in denen man glaubte, daß belebte Wesen ohne Samen entständen, werden immer mehr beschränkt, so daß es wahrscheinlich ist, daß in den äußerlich bekannten Erscheinungsfällen gar keine ursprüngliche Entstehung oder generatio aequivoca statt findet. Die Frage, wie denn die ersten belebten Körper entstanden sind, als noch keine gleichartigen oder überhaupt noch keine Zellen da waren, wie sie also aus unorganischen Körpern sich gebildet haben, können wir daher vielleicht nie durch unmittelbare Beobachtung beantworten. Wir werden aber später auf die Grundeigenschaften, nachdem sich deren Wahrheit und Ausschließlichkeit in allen Fällen bestätigt und dadurch befestigt hat, die Anschauung gründen, daß die ersten organischen Wesen aus den unorganischen Stoffen durch die stets in ihnen liegenden Kräfte unter günsti-

gen äußeren Bedingungen entstanden sind, nicht aber durch Einwirkung außergewöhnlicher Kräfte." Auf später, auf die Besprechung des dritten Buchs versparen wir daher auch unsere Bemerkungen gegen diese Ansicht. Doch wird letztere uns schon durch Aeußerungen Wieners selbst im ersten Buch zweifelhaft. Es heißt da S. 219: „Wärme und Licht liefern also (beim Vorgang des Organisirens) die arbeitenden Kräfte, die Gegenwart organischer Körper ist aber nöthig, damit diese Kräfte gerade die Arbeit dieser Umwandlung, statt Erwärmung, die sonst erfolgen würde, hervorbringen." Bedurfte es demnach nicht beim allerersten Vorgang des Organisirens einer besonderen, eben der organischen Kraft, welche bewirkte, damit nicht bloße Erwärmung, sondern die Umwandlung des unorganischen Stoffs in organischen, die Entstehung organischer Körper statt hatte? Und daß von den organischen Kräften die unorganischen in Dienst genommen und beherrscht werden, darauf wird auch Wiener geführt, wenn er S. 225 sagt: „Wir dürfen nun zur Erklärung nicht sagen, daß die zwischen den Atomen der aufgenommenen unorganischen Körper wirkenden Kräfte in dem belebten Körper geändert werden; dieß wäre ganz gegen unsere Grundeigenschaften des Stoffs, und etwas Derartiges ist noch nirgends beobachtet worden; wir müssen vielmehr sagen, daß zu jenen ungeänderten Kräften noch solche hinzukommen, welche von den gegenwärtigen Zellen und organischen Stoffen aus auf die fraglichen Atome wirken. Dadurch werden aber die Mittleren aller auf die fraglichen Atome wirkenden Kräfte geändert, so daß diese Atome in anderer Richtung und mit anderer Stärke als vorher bewegt werden und demnach auch möglicherweise andere chemische Verbindungen eingehen." Soll endlich laut jenes Satzes nicht von einer Umwandlung der unorganischen Kräfte in organische gesprochen werden, redet aber Wiener S. 219 doch von der „Umwandlung der unorganischen Stoffe in organische", so erscheinen auch hiemit die Kräfte als das Bleibende und Wesentliche, und so widerlegt sich der Materialismus wiederum selbst.

Fassen wir nun das, was Wiener über die Thiere aus-

einandersetzt, ins Auge, so fällt hauptsächlich auf, daß er über deren Empfindung und willkürliche Bewegung nicht redet, gleich als gäbe es diese gar nicht, und doch ist die Untersuchung hierüber eher noch wichtiger, als die körperlichen Lebensvorgänge, welche von ihm besprochen werden. Es bildet jenes die Spitze des Thierlebens, es tritt darin das Wesen des Thiers am deutlichsten hervor. Allein das Eigenthümliche des Materialismus besteht eben darin, Seele und Geist, consequent also auch seelische und geistige Thätigkeiten zu läugnen, was man so nennt, für etwas bloß Körperliches zu erklären. Am geschicktesten wäre freilich, alle derartigen Erscheinungen für bloße menschliche Phantasieen, für etwas schlechthin Nichtseyendes auszugeben. Aber die Macht des Thatsächlichen läßt dieß doch nicht zu, und so heißt es in dem vorliegenden Werke S. 224: „Noch müssen wir einen Blick auf die von dem Körper verrichteten Arbeiten werfen. Dieselben sind theils innere, wie die zum Bewegen des Bluts und der andern Säfte nothwendigen, wie ferner die des Gehirns und der Nerven, welche erstere die Geistesthätigkeit ausmachen, theils äußere, wie das Gehen oder andere nach außen hin nutzbare Arbeiten.“ In der Vorrede S. VI f. spricht nun unser Verfasser von einer verehrungsvollen Scheu, mit welcher man an den Sprachgebrauch herantreten zu lernen und es als eine Vermessenheit zu empfinden habe, in der Lehre vom Wesen der Dinge — der Philosophie — neue Worte zu bilden. Auch wir theilen diese Scheu, denn in dem Sprachgebrauch liegt ein instinctives Denken, auch wir sind der Ansicht, daß die Philosophie die Bildung neuer Wörter möglichst vermeiden soll. Ganz können diese ihr wohl so wenig verboten und von ihr entbehrt werden, als bei den sonstigen Wissenschaften ihre technischen Ausdrücke. Dagegen ist es die größte Hintansetzung der Scheu gegen den Sprachgebrauch, die stärkste Vermessenheit, Wörter zu gebrauchen, welche gar keinen Sinn mehr, ihre Bedeutung ganz verloren haben, also von Geist, geistiger Thätigkeit auf einem Standpunkte zu reden, nach welchem es nur Stoff, gar keinen Geist, keine geistige Thätigkeit mehr giebt.

Hier müßte jedenfalls stets gesagt werden: der sogenannte Geist, die sogenannte geistige Thätigkeit. Allein da würde die Unwahrheit des Materialismus, sein Widerstreit gegen die innere Selbsterfahrung jedes Menschen zu unmittelbar hervortreten. Die Macht des wirklichen und nothwendigen Sachverhalts, welcher sich auch in der Sprache unwillkürlich zeigt, nöthigt jene Weltansicht vielmehr, zumal wo sie, wie bei Wiener, mit wirklichem wissenschaftlichen Streben und Ernst gepaart ist, sich schon in der Ausdrucksweise selbst zu verneinen, eine Erscheinung, welche uns in dem vorliegenden Werke noch öfter begegnen wird.

Doch kehren wir zu dem zuletzt citirten Satze zurück und beachten wir, daß nach ihm dem Thiere „Geistesthätigkeit" zukommt, so gehört offenbar das Thier in „die geistige Welt", wie sich denn auch dort, in der Phrenologie, viel von dem findet, was man sonst Seelenbeschaffenheit und Seelenthätigkeit der Thiere nennt. Oder ist die Geistesthätigkeit überhaupt eine Arbeit des Körpers, wie sich denn jene Stelle unter der Marginalaufschrift: Arbeiten des thierischen Körpers, findet, so gehört auch der Mensch in die nichtgeistige Welt. Selbst für die betreffenden Vorgänge des Thierlebens ist der Ausdruck Geistesthätigkeit, statt bloßer Seelenthätigkeit, unpassend. Aber der Oberflächlichkeit und Unbestimmtheit des Denkens entspricht beim Materialismus stets eine gleiche in der sprachlichen Bezeichnung, obwohl derartige Ungenauigkeiten an einem Werke, das auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht und die Grundzüge der Weltordnung wiedergeben will, doppelt zu rügen sind. Allein selbst in jenem zu weit gehenden Ausdruck thut sich kund, daß dem Thiere eine geistartige, wenn auch nicht wirklich geistige Thätigkeit zukommt, womit sich endlich in dieser höchsten Naturstufe aufs Neue bethätigt, daß die Natur überhaupt ihrem innersten Wesen nach nicht die schlechthin nicht-geistige, sondern die noch nicht geistige Welt ist. Nur dann hat man auch ein Recht, den Geist zum Eintheilungsgrund des gesammten Daseyenden zu machen.

Sein zweites Buch, die geistige Welt, fängt Wiener mit

den Sätzen an: „Die Erscheinungen der unbelebten und belebten Natur, welche wir bis jetzt betrachtet haben, waren stets bewußtlose; sie gingen entweder an Körpern vor sich, welche überhaupt keines Bewußtseyns fähig sind; oder wenn sie auch an des Bewußtseyns fähigen Körpern stattfanden, nämlich an Thieren, so waren sie doch nicht von Bewußtseyn begleitet. Wir gehen jetzt zu den mit Bewußtseyn verbundenen, d. h. zu den geistigen Erscheinungen über". Allein wenn die Thiere wirklich des Bewußtseyns fähig wären, würden sie auch dazu gelangen, und so zeigt sich hier wiederum, daß Geist und Bewußtseyn unzertrennlich sind und wo keine Bewußtseynsvorgänge sich finden, da auch keine geistigen statt haben und umgekehrt. Das Stehenbleiben bei äußerlicher Beobachtung und oberflächlicher Betrachtung offenbart sich aber der Natur der Sache nach stärker bei der Geisteslehre selbst. Es beginnt diese alsbald S. 242: „Diejenige Geisteslehre, welche durch Beobachtung der eigenen Seelenvorgänge, hauptsächlich aber durch Vergleichung derjenigen bei verschiedenen Menschen, so wie bei verschiedenen Thieren auf Erfahrung gegründet ist, ist die Geisteslehre von Gall, gewöhnlich Phrenologie genannt." Und S. 243: „Die Phrenologie besteht aus zwei Haupttheilen, der Geisteslehre im engeren Sinne und der Organen- oder Gehirnlehre, auch Schädellehre oder Kranioskopie genannt. Die Geisteslehre im engeren Sinne sucht die Grundvermögen des Geistes auf und führt alle geistigen Thätigkeiten auf sie zurück, unbekümmert darum, was der Geist oder sein Sitz im Körper ist. Die Gehirnlehre weist nach, daß der Sitz oder das Organ des Geistes das Gehirn ist, und daß die einzelnen Grundvermögen einzelne bestimmte Theile des Gehirns einnehmen. Beide Theile stehen aber nicht unabhängig von einander da, sondern sie sind stets verbunden, indem zur bestimmten Nachweisung eines Grundvermögens zugleich auch die Nachweisung seines Sitzes als Beweisgrund gehört." Lassen wir nun letzteres zunächst ganz bei Seite, und wenden wir uns zu Wieners Darlegung der geistigen Grundvermögen. Es drängte sich, heißt es S. 244,

„Gall die Betrachtung auf, daß gewisse Geistesvermögen bei einigen Menschen groß, bei anderen klein waren, wie auch die übrigen Geisteseigenschaften derselben seyn mochten. Er fand, daß ein Mensch ein großes Wortgedächtniß, eine große Anlage für Sprachen hatte, ein anderer ein kleines, und daß andere Geisteseigenschaften, wie Verstand, Idealität, nicht mit jener Anlage nothwendig verbunden waren; der Sprachsinn war ganz unabhängig von ihnen. Aus vielen ähnlichen Beobachtungen zog er den Begriff eines Grundvermögens, den man etwa so ausdrücken kann: Ein Grundvermögen ist ein solches bestimmtes geistiges Vermögen, welches unabhängig von allen andern Vermögen groß oder klein seyn kann." Auch hier wieder ist bei der rohen Erfahrung stehen geblieben. Würde es heißen, ein Grundvermögen sey ein solches bestimmtes geistiges Vermögen, welches von allen andern unabhängig, aus ihnen nicht ableitbar sey, so könnte man sich dies noch gefallen lassen. Aber das Groß- oder Kleinseyn ist ja nach Gall selbst für den Begriff eines solchen Vermögens ganz gleichgültig, es kommt nur auf dessen Selbstständigkeit gegenüber von den andern Grundkräften des Geistes an. Mit der Größe oder Kleinheit ist daher ein quantitatives Element als wesentlich schon in die tiefste Bestimmung unberechtigt hereingenommen und wird sich in seiner Ungehörigkeit und seiner trübenden Einwirkung immer mehr kund thun. Auch die Beispiele, welche Wiener dort anführt, zeugen von demselben Mangel an tieferem Eingehen. Es lautet da: „Daß Selbstgefühl und Tonsinn zwei verschiedene Geistesvermögen sind, unterliegt wohl keinem Zweifel, da es musikalische Menschen mit und ohne Selbstgefühl oder Stolz giebt. Und da Selbstgefühl und Stolz ebenso von allen anderen noch aufzustellenden Geistesvermögen unabhängig groß oder klein seyn können, sind es Grundvermögen. Betrachten wir zwei andere, bei denen dieses Zweierlei zweifelhaft scheinen könnte. Kampfsinn und Zerstörungssinn sind zwei Grundvermögen. Der erstere ist das Vermögen, welches Befriedigung und Genuß am Kampfe — geistigen oder

körperlichen — gewährt und den Menschen zum Aufsuchen des Kampfes antreibt. Es heißt auch Muth und wird, wenn es in großer Stärke vorhanden ist, zu Rauflust und Raufsucht. Der Zerstörungssinn dagegen gewährt Vergnügen am Zerstören, auch an dem Zerstören des Lebens Anderer und treibt dazu an. Er wird bei großer Stärke zu Mordlust und Mordgier. Man könnte nun glauben, daß beide ein und dasselbe Vermögen in verschiedenen Benennungen oder in verschiedenen Kundgebungen wären. Die Erfahrung zeigt aber, daß dem nicht so ist, daß sie zwei getrennte Grundvermögen sind, weil sie unabhängig von einander groß und klein seyn können. Es giebt Menschen, die mit dem größten Muthe dem Kampfe entgegengehen, aber den überwundenen Feind schonen, und andere, welche rücklings zu ermorden suchen, aber sobald der Angegriffene ihnen Kampfbereit das Antlitz zeigt, feig den Rücken kehren." Allein wenn Stolz und Selbstgefühl (genauer: zu starkes Selbstgefühl) identisch sind, so ist doch auch der Tonsinn ein besonders starkes geistiges Innewerden des Eindrucks der Töne, und als solches Gefühl. Nicht demnach Stolz und Tonsinn wären Grundvermögen, sondern das beiden zu Grunde liegende Vermögen oder das eigentliche Grundvermögen wäre das Gefühl. Auch der Kampf- und Zerstörungssinn haben, näher angesehen, als Gemeinsames, ihnen beiden zu Grunde Liegendes den Ueberwindungssinn. Und so sieht man schon, daß die hier so genannten Grundvermögen eigentlich nicht diese oder die Grundkräfte und die aus ihnen als solchen hervorgehenden Grundthätigkeiten sind, obwohl Wiener S. 243 selbst sagt: „Grundvermögen oder Grundkraft;" sondern es bilden dieselben nur besondere, vorherrschende Richtungen oder Bethätigungsweisen des Geistes, wie sie den einzelnen durch angeborene Anlagen oder durch Gewöhnung eigen sind. Dagegen spricht Wiener S. 245 aus: „Untersuchen wir ferner, ob Gedächtniß ein Grundvermögen sey. Hier zeigt sich vor Allem, daß es gar kein bestimmtes geistiges Vermögen ist, wie es nach der Begriffsangabe seyn soll, d. h. daß es gar nicht immer in derselben bestimmten Weise auftritt. Es ist

ja bekannt, daß es verschiedene Gedächtnisse giebt, das Thatsachengedächtniß, das Wort-, Orts-, Tongedächtniß, welche durchaus von einander unabhängig sind, so daß z. B. ein Mensch gut Worte, aber nicht Oertlichkeiten und umgekehrt behalten kann.“ Was aber dem Zahlen-, Ortsgedächtniß u. s. w. seine wesentlichste Bestimmtheit verleiht, das in ihnen bildet, wodurch sie eben Gedächtniß sind, kann doch als solches nicht unbestimmt seyn, sondern ist für diese Gedächtnißarten gerade das Grundbestimmende. Auch tritt das Gedächtniß, sey es nun als Orts-, Wortgedächtniß u. s. w., immer in derselben Weise auf, folgt stets seinen Gesetzen und seinem Wesen. Diese sind das bei allen Richtungen des Gedächtnisses Bleibende und Feststehende, die eigentliche Grundkraft desselben und ihre durchgängige Bethätigung, oder in Wahrheit das fragliche Grundvermögen. Und sind Orts-, Tongedächtniß u. s. w. durchaus von einander unabhängig, so ist doch jedes ganz abhängig vom Gedächtniß, so daß derjenige, bei welchem dies schlechthin schwach ist, auch hinsichtlich keiner dieser Richtungen eine gute Wiedererinnerungskraft besitzen kann. Wohl aber vermag diese Kraft je nach der Anlage des Geistes oder durch Gewöhnung auf eine besondere Klasse von Gegenständen sich zu concentriren und demgemäß zu äußern, so daß also wiederum gerade diese Richtungen das weniger Bestimmte, das Wechselnde sind, bald als die eine, bald als die andere auftreten. Dies verkennt auch Wiener nicht ganz und bemerkt eben dort, das Gedächtniß für Musik stehe nie allein da, sondern sey stets mit musikalischer Begabung verbunden. „Weil also diese Gedächtnisse von allen andern Geisteseigenschaften abhängig sind, kann man sie nicht Grundvermögen nennen; man findet vielmehr, daß sie nur besondere Aeußerungen umfassenderer Vermögen sind. Die Grundvermögen, durch welche sie in sich geschlossen werden, sind der Thatsachensinn, der Wort-, der Orts-, der Tonsinn.“ Allein auch hier ist offenbar die Grundkraft der Sinn und dieser nur in sich nach solchen Richtungen hin besonders bestimmt und sich bestimmend. Das umfassendste Vermögen ist deshalb der Sinn oder,

mit anderem Worte, der Geist. Unser Verfasser fährt fort: „Untersuchen wir noch, ob das, was die Psychologie, d. i. die vor dem Erscheinen der Phrenologie allein und jetzt noch am meisten verbreitete Geisteslehre, Grundrichtungen oder Grundvermögen nennt, wirklich solche sind. Von verschiedenen Psychologen werden auch verschiedene Grundvermögen angegeben, am häufigsten das Erkenntnißvermögen, das Gefühls- und Begehrungsvermögen, dazu noch das Gedächtniß, das Urtheil, die Einbildungskraft, die Freiheit u. s. w. Alle diese sind zunächst gar keine bestimmte Vorgänge, indem sie, gerade wie vorhin von dem Gedächtnisse gezeigt wurde, verschiedene von einander unabhängige Geistesthätigkeiten unter einer Benennung zusammenfassen." Wir möchten nun freilich wissen, in welchen Psychologieen Wiener alles jenes als besondere „Vermögen" oder gar „Grundvermögen" dargestellt gefunden hat, aber wenn es blos zusammenfassende Benennungen seyn sollen, so tritt hierin noch deutlicher die Verkehrung hervor, die Erscheinung, das Wechselnde für das Seyns- und Wesenhafte zu halten, das Bleibende, Feststehende, im Besonderen sich Behauptende, es Durchwaltende und Beherrschende für das Seyns- und Wesenlose. Daß dem nicht so ist und seyn kann, daß gerade jene „zusammenfassenden Benennungen" die Grundthätigkeiten, Grundkräfte des Geistes enthalten müssen, drängt sich daher selbst dem Materialismus auf. Es heißt in dem vorliegenden Werke S. 246: „Betrachtet man vier von den genannten, nämlich Erkenntniß-, Gefühls-, Begehrungsvermögen und Gedächtniß genauer, so findet man, daß sie nur verschiedene Beziehungen eines in Thätigkeit begriffenen Geistesvermögens sind. Zeigen wir dies zuerst an einem Beispiele. Wenn der Tonsinn von zwei Tönen angeregt wird, so tritt zuerst ein Gefühl ein, angenehm oder unangenehm, je nachdem jene Töne harmonisch zusammenstimmen oder nicht. Kommt dieses Verhältniß der Töne zum Bewußtseyn, so heißt die Thätigkeit des Tonsinns eine Erkenntniß. Bei einem großen Tonsinn ist auch das Erkenntnißvermögen in Bezug auf Tonverhältnisse,

auf Wohlklang oder Mißklang groß, während bei demselben Menschen jedes andere Erkenntnißvermögen, z. B. das des Schlußvermögens, welches sich auf die Abhängigkeit von Voraussetzung und Folgerung bezieht, eben sowohl groß als klein seyn kann. Wird eine frühere durch Töne hervorgerufene Thätigkeit des Tonsinns wieder erweckt, ohne daß diese Töne von Neuem auf die Sinne wirken, so heißt die Thätigkeit Erinnerung, die auch wieder Gefühl und Erkenntniß seyn kann. Wenn endlich die Thätigkeit des Tonsinns mit dem Verlangen nach dem Hören von Tönen verbunden ist, so findet ein Begehren des Tonsinns statt. Dieselben Beziehungen gelten bei der Thätigkeit jedes Grundvermögens; nur daß im Sprachgebrauche bei einigen die verschiedenen Bezeichnungen nicht alle vorkommen. Im Grunde finden aber alle Beziehungen statt." Fühlen, Erkennen, Erinnern, Begehren kehren also nach Wiener stets wieder; wenn sie jedoch unleugbar ganz aus dem Geiste stammen, ihr Inhalt aber ebenso aus dem sonstigen Seyn, wie aus dem Seelenleben des Menschen, so sind hiernach gerade sie die Grundkräfte, Grundvermögen, und, was Wiener so nennt, die verschiedenen Beziehungen. Aufs Neue bestätigt sich damit, daß der oberflächlichen, äußerlichen Betrachtungsweise der wahre Sachverhalt verkehrt erscheint, und die Unfähigkeit, das Leben des Geistes wirklich zu erfassen. Dieses wird auch gar nicht in der ganzen Fülle und Bestimmtheit seiner Erscheinungen beachtet, sondern man fixirt von letzteren nur diejenigen, welche zu der im Geiste des Betrachters bewußt oder unbewußt liegenden Grundansicht passen und faßt meist diese nicht einmal genau. So muß man unwillkürlich fragen, warum denn nach Wiener jene vier die Beziehungen der Grundvermögen sind und nicht neben dem Erkennen eben so gut, ja noch besser, als das Erinnern, auch das Vorstellen, das Denken. Und wenn unter dem Begehren überhaupt der Wille mit rubricirt werden darf, so ist das Erinnern zu deutlich ein Wiedervorstellen, oder ein Wiederkennen, Wiederdenken im weiteren Sinne, und rubricirt sich damit selbst unter das Erkennen. Zwar sagt unser Buch S. 250:

„Die Wiederholung der Thätigkeit eines Grundvermögens, welche früher einmal stattfand, mit dem Bewußtseyn, daß es eine Wiederholung ist, heißt eine Erinnerung.“ Aber nicht die Thätigkeit oder der Eindruck wird da wiederholt, sondern nur die Vorstellung, welche davon geblieben ist. Sonst müßte man z. B. so oft man sich eines Schreckens erinnert, stets aufs Neue erschrecken, während man sich hier nur das Gefühl, welches man damals hatte, wieder vorhält oder vorstellt, obwohl dann die Vorstellung selbst wieder das entsprechende Gefühl hervorrufen kann. Hinsichtlich der Bestimmung des letzteren überhaupt leuchtet auch bei Wiener dessen Eigenthümlichkeit als das unmittelbare Sichfinden, Sichinnewerden des Geistes (worauf wir seine Zugehörigkeit zum Intelligenzfactor gründen) durch, indem er S. 249 bemerkt: „Das Gefühl im erweiterten, allgemeinen Sinne ist die Thätigkeit eines wirklichen Grundvermögens des Geistes an und für sich, ohne weitere Beziehung oder gleichzeitige Thätigkeit anderer Grundvermögen. Diese Thätigkeit oder das Gefühl ist stets eine angenehme oder unangenehme Empfindung; eine gleichgültige Thätigkeit giebt es nicht. Zwischen der angenehmen und unangenehmen liegt die Ruhe oder Unthätigkeit als Uebergangs- und Grenzpunkt. Das Gefühl geht der Stärke und Art nach von der höchsten Lust, durch das Angenehme und durch die Unthätigkeit zum Unangenehmen und zum tiefsten Schmerze über, wie eine Zahl vom Positiven mit abnehmender Größe durch Null zum Negativen mit zunehmender Größe übergeht. Die Fähigkeit der Thätigkeit an und für sich bei der Gesammtheit der wirklichen Grundvermögen ist das Gefühlsvermögen im Sinne der Psychologie.“ Allein indem die auch nur so hervortretenden Momente des Gefühls nicht verfolgt werden, wird dessen Wesen in seiner Bestimmtheit nicht erfaßt, sondern bei äußerlicher Betrachtung verharrt. Dasselbe geschieht in dem vorliegenden Werke mit dem Erkennen und Begehren, und heißt es darüber S. 251 in kurzer Zusammenfassung: „Das Gefühl ist die Thätigkeit an und für sich, die Erkenntniß enthält noch eine Beziehung zu der gegenwärtigen

Ursache oder Anregungsquelle, die Erinnerung zu einer früheren, das Begehren zu einer künftigen." Freilich indem sie nur „verschiedene Beziehungen der Thätigkeit der wirklichen Grundvermögen" seyn sollen, erscheinen sie unwillkürlich als etwas mehr Aeußerliches, denn Innerliches.

Nicht durchaus steht ferner die Erfahrung in Einklang mit dem aus seiner Ansicht nothwendig folgenden Satze Wieners (S. 251), ein wirkliches Grundvermögen bestimme durch seine Größe die Stärke seiner Thätigkeit, es möge dabei die eine oder die andere der vier Beziehungen ins Auge gefaßt werden. Sey der Tonsinn groß, so sey auch sein Empfindungs- und Erkenntnißvermögen, sein Gedächtniß und Begehrungsvermögen groß; „durch die Angabe, daß ein Mensch einen großen Tonsinn habe, seyen die vier Beziehungen mit angegeben, denn sie hängen davon ab." Umgekehrt muß dann natürlich bei Kleinheit des Grundvermögens auch das entsprechende Empfindungs-, Erkenntniß-, Gedächtniß-, Begehrungsvermögen klein seyn. Nun aber giebt es Leute, welche große Lust zu singen haben (und zwar nicht um eines sonstigen Zweckes willen), und gar kein musikalisches Gehör — Erkenntnißthätigkeit des Tonsinns — besitzen. Anderen ist manchmal ein sehr gutes und leichtes Verständniß für Mathematik eigen und doch geringe Neigung, sich damit abzugeben, oder bedeutende Kraft des sogenannten Schlußvermögens und doch ein verhältnißmäßig schwaches Gedächtniß dafür. Aehnlich fehlt oft solchen, welche eine sehr gute Fassungsgabe für Wörter — Wortsinn — haben, sehr die Begierde, sich damit abzugeben, und umgekehrt. Der Geist in seiner unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit läßt sich eben nicht in einen solchen Fachmechanismus spannen, wie die Phrenologie meint, und ganz besonders vermag dabei die Macht des Willens, der wirklichen, freien Selbstbestimmung keine Stelle zu finden, obwohl dieselbe im Leben des Geistes neben allen Anlagen eine bedeutende Rolle spielt. Eine weitere Folge jener Erstarrung und Zerschneidung des Geistes ist, wenn unser Verfasser Seite 251 f. behauptet, man könne die Größe oder Stärke eines der

vier Grundvermögen der Phrenologie bei einem gewissen Menschen gar nicht angeben, weil jedes derselben kein einseitliches Vermögen sey, sondern so vielerlei Seiten habe, als es wirkliche Grundvermögen gebe; man müßte also viermal alle diese vorführen, und würde jedesmal bei wirklichen Grundvermögen dieselben Angaben machen müssen. So wenig man nun leugnen kann, daß bei vielen Menschen die Thätigkeit des Denkens, Wollens, Vorstellens, Fühlens u. s. w. nach einer Seite hin besonders stark angelegt und entwickelt ist, so unbestreitbar ist die umgekehrte Thatsache, daß manche Menschen für viele oder alle Seiten geistiger Thätigkeit gleich stark oder schwach begabt sind, daß sich bei ihnen überhaupt eine starke oder schwache Erkenntniß-, Willenskraft u. s. w. als das Vorherrschende, die gegenständlichen Beziehungen im Ganzen und Einzelnen Ueberragende zeigt. Irrig ist deshalb, was Wiener gleich weiter bemerkt: „Von einem Menschen zu sagen, er hat ein großes Erkenntniß- oder Gefühlsvermögen u. s. w., hat keinen Sinn, denn es können diese Eigenschaften für Schlußfolgerungen, Töne, für Wohlwollen, Ehre oder Beifall u. s. w. groß, für Vergleichungen, Farben, für Ehrfurcht, Kampf u. s. w. klein seyn. Um einen Menschen zu bezeichnen, wird man sagen, er hat eine große Eitelkeit oder Ehrgeiz, er hat eine große Anhänglichkeit oder Freundschaft, er ist streitsüchtig, er ist gewissenhaft, oder wißbegierig, er hat eine große musikalische, mechanische Anlage u. s. w., aber man wird nicht jene Allgemeinheiten von Erkenntniß-, Begehrungsvermögen u. s. w. anführen. Ebenso wird man bei der Eigenthümlichkeitsangabe von Thierarten oder Einzelthieren verfahren.“ Wäre dem aber so, dann könnte man folgerichtig auch nicht sagen, ein Mensch habe große Eitelkeit, denn es kann einer sehr eitel seyn hinsichtlich der Kleidung, aber nicht hinsichtlich des Standes, es hat mancher große Anhänglichkeit an Thiere, aber nicht an Menschen, an diese oder jene fremde Personen, und nicht an die Seinigen, andere sind zu Hause streitsüchtig, auswärts allzu zahm, gewissenhaft im Amte, aber nicht in Besorgung ihrer Familienangelegenheiten, wißbegierig in die-

ser Beziehung, aber nicht in jener, bedeutend begabt für dieses musikalische Instrument, aber nicht für jenes, für diesen Zweig der Mechanik und nicht für jenen u. s. w. Sonach sind auch diese Aussagen über Menschen Allgemeinheiten, und wären sie ebendamit consequent nach Wiener Unbestimmtheiten, so ließe sich überhaupt nichts Bestimmtes prädiciren, da jede Aussage etwas Allgemeines enthält. Auch der extremsten Empirie drängt sich so das Einzelne unwillkürlich als Darstellung eines Allgemeinen auf; je beschränkter aber die Grundansicht ist, desto beschränkter auch der geistige Gesichtskreis für die Erscheinungen.

Nach Wiener und der Phrenologie gehört jedoch zur Nachweisung eines Grundvermögens auch die seines Sitzes als Beweisgrund (Grundzüge der Weltordnung S. 243), und so gelangen wir jetzt noch nicht, wie man meinen sollte, zur Darlegung der Grundvermögen selbst, sondern den zweiten Abschnitt bildet die Lehre vom Sitze der Grundvermögen. Der von Wiener S. 244 aufgestellte Begriff, ein Grundvermögen sey ein solches bestimmtes geistiges Vermögen, welches unabhängig von allen andern Vermögen groß oder klein seyn könne, zeigt sich deßhalb nach ihm selbst als inexact, ungenügend; es müßte beigesetzt werden, „und von welchem sich ein besonderer Sitz im Gehirn nachweisen läßt." Dieses auf dem vorliegenden Standpunkt unumgängliche Moment aber sobald wieder wegzulassen, scheint uns aus der auch hier sich unwillkürlich aufdrängenden Wahrheit herzurühren, daß die geistigen Eigenschaften oder Vermögen letzlich doch nur aus der Beobachtung des Geistes selbst geschöpft werden können. Doch lassen wir den 2. Abschnitt vorderhand bei Seite und betrachten wir die verschiedenen Grundvermögen nach Wiener und der Phrenologie näher!

Zuerst wird (S. 267) angeführt der Geschlechtssinn, als die Fähigkeit, durch die geschlechtliche Thätigkeit ein dieser Thätigkeit eigenthümliches angenehmes Gefühl, die Geschlechtslust, zu empfinden. Das Vermögen fasse den Geschlechtstrieb in sich, d. i. das Streben, solche Thätigkeiten aufzusuchen. „Der Geschlechtssinn sey im Gegensatz zur Fruchtbarkeit ein geistiges

Vermögen, das durch geistige Vorstellungen angeregt werden könne. — Allein den Geschlechtssinn ein Grundvermögen des Geistes nennen, kann trotz dieses und des dort weiter Angeführten nur geschehen, wo letzterer in seiner eigentlichen Bestimmtheit noch nicht erfaßt ist. Niemand wird es einfallen, eine vorherrschend sinnliche Stufe und Seite des Geistes zu läugnen, eben weil er zugleich Seele des Leibes, mit diesem innig verwachsen ist. Und wenn ebenso unbestreitbar der Gechlechtssinn durch geistige Vorstellungen angeregt werden kann, so fragt sich nur: woher entstehen solche geistige Vorstellungen überhaupt und bei einem hiezu geneigten Menschen insbesondere? Offenbar aus der allgemeinen und besondern leiblichen Disposition hiefür. Wäre dem anders, so müßte die Befriedigung der Geschlechtslust ein vorherrschend geistiges Vergnügen seyn, während sie umgekehrt für ein wesentlich leibliches gilt. Die Fälle, welche laut unseres Verfassers Gall anführt von Leuten mit unentwickelten oder fehlenden Geschlechtstheilen und doch großer Begierde zur Wollust, beweisen nichts, weil das Entstehen der geschlechtlichen Lust sicher noch eine tiefere Anlage im menschlichen Körper hat, als in den Geschlechtstheilen, grade durch eine unzeitige oder allzustarke Entwicklung der geschlechtlichen Lust die normale Entwicklung der Geschlechtstheile gehindert uud verkümmert werden kann. Und auch die übrigen Beobachtungen, welche Wiener von Gall citirt, würden nur beweisen, daß der Geschlechtstrieb in nahem Zusammenhang mit dem kleinen Gehirn steht, keineswegs, daß dies der Sitz desselben ist oder seyn muß. Endlich sagt Wiener: „Der Geschlechtstrieb bildet eine der wirksamsten Ursachen für die Erhaltung der Thierarten. Wenn er nicht wäre, so würden bei den Menschen manche Gründe der Erzeugung von Nachkommen hindernd entgegentreten.“ Der Geschlechtssinn ist daher nichts anderes als der Geschlechtstrieb und hat jenen nobleren Namen wohl hauptsächlich nur, weil er sonst gar nicht in einen Rahmen mit den übrigen sogenannten Grundvermögen des Geistes gestellt werden könnte, zu unmittelbar als etwas dem Thier und Menschen Gemeinsames

hervortreten würde, welches deßwegen unmöglich als ein geistiges Grundvermögen zu bezeichnen wäre. Daß wir aber hier etwas eigentlich Nichtgeistiges haben, erhellt auch daraus, daß bei den Argumenten für den Sitz des Geschlechtssinns im kleinen Gehirn von der Phrenologie ebenso Erscheinungen an den Thieren aufgeführt werden.

Das zweite Grundvermögen soll seyn die Kinderliebe; sie sey das Vermögen, durch das Glück von Kindern oder durch Erweisen von Wohlthaten an dieselben ein eingenthümliches Wohlgefühl zu empfinden. Wenn, sagt Wiener, als Ursache angegeben werde, daß die Mutter das Kind liebe, weil sie es mit Schmerzen geboren oder weil es ein Theil ihrer selbst, so müßten alle Mütter ihre Kinder gleich stark lieben, oder in dem Verhältniß, als sie ihnen Schmerzen bei der Geburt bereitet, was aber durchaus nicht der Fall sey. Wir würden nun diesen Schluß zugeben, wenn die Mütter nichts weiter wären, als Kinder gebärende und aufziehende Organismen, für alles Sonstige keinen Sinn hätten. Dann wäre auch ganz berechtigt die Behauptung Wieners, nur durch häufige freudige Befriedigung, welche mit der sorglichen Pflege verbunden sey, werde das Gefühl der Kinderliebe verstärkt, und man müsse richtiger sagen, daß die Sorgen, nicht aber die Schmerzen die Mutterliebe vermehrt haben. Wir stimmen nun dem letzteren im Allgemeinen bei, aber daß die Liebe einer Mutter zu ihrem Kinde z. B. durch den Tod eines frühern Kindes vermehrt seyn kann, diese und andere sehr wichtige, geistige Agentien, verdecken sich Wiener und der Phrenologie. Ganz natürlich; denn nach jenem „beweisen vorzüglich die Thiere sehr entschieden, daß Kinder- oder Jungenliebe ein eigenes, insbesondere von dem Wohlwollen verschiedenes Vermögen sey." Also auch wieder etwas ebenso Thierisches ist dieses Grundvermögen des Geistes und gerade aus den Thieren recht festzustellen — oder umgekehrt; denn gleich nach der folgenden Seite (S. 271) zeigt sich bei vielen Thieren gar keine Jungenliebe, wie bei vielen Insekten und Fischen, sowie bei dem Kukuk. Viele Thiere beweisen also sehr entschieden,

daß die Kinder- oder Jungenliebe gar kein Grundvermögen ist, sofern sie doch sonst allen Thieren, wenn auch in verschiedenen Graden, zukommen müßte. Und, müssen wir schließlich fragen, wie steht es mit der Eltern- oder, correlat zur Jungenliebe, mit der Altenliebe? Ist die Liebe der Eltern zu den Kindern ein eigenes Grundvermögen neben der Anhänglichkeit, neben dem Wohlwollen, warum nicht auch die ersterer ensprechende Liebe der Kinder zu den Eltern, welche, wie wir sehen werden, nach Wiener gleichfalls nicht unter die Rubrik des Wohlwollens oder der Anhänglichkeit fällt. Fataler Weise ist zudem der Menschenschädel von dem Fachsystem der Phrenologie eigentlich schon besetzt; die Elternliebe hat keinen Platz mehr; sie sollte wohl ein Grundvermögen seyn, aber die Nachweisung des Sitzes im Gehirn, ein nothwendiges Moment eines Grundvermögens, fehlt ihr. So bleibt nichts übrig, als zu bekennen: es giebt gar keine Elternliebe, sie ist ein Phantom.

Hätten wir demnach an der Elternliebe offenbar ein Grundvermögen, aber ohne Sitz, so kommen wir jetzt in der Phrenologie an einen Sitz, aber ohne Grundvermögen. Das dritte nämlich ist der Einheitssinn, oder vielmehr, exact zu reden, soll der Einheitssinn seyn, über welchen W i e n e r ausspricht: „derselbe war Gall noch unbekannt und wurde von Spurzheim entdeckt. Doch haben die Forschungen der Phrenologen über ihn noch zu keinen festen Ergebnissen geführt. Sein Wesen soll darin bestehen, die ganze geistige Kraft zu sammeln und auf einen Punkt zu vereinigen. Er wäre das Vermögen der Gründlichkeit, welches dadurch Befriedigung und Genuß gewährt, daß ein Gegenstand nach allen Richtungen durchdacht, und von allen Gesichtspunkten aus das gleiche Ergebniß erlangt wird. Sein Sitz ist unmittelbar über dem der Kinderliebe.“ Aber das Merkwürdigste ist: dieser Sinn, die ganze geistige Kraft zu sammeln, einen Gegenstand nach allen Richtungen durchzudenken u. s. w., gehört nach der Phrenologie zu den niederen oder (S. 265) thierischen Sinnen. Und doch ist dieses Grundvermögen ganz natürlich das einzige unter allen dieser untersten Stufe ange-

hörigen, bei welchem nichts Aehnliches aus dem thierischen Daseyn angeführt wird. Wir erlauben uns daher den Herrn Phrenologen einen Vorschlag zu machen: gehört nicht an die Stelle des Einheitssinns die Eltern- oder Alten-Liebe, zumal da der Natur der Sache gemäß durch jene Ansicht auch hier alles möglichst zusammengruppirt ist? Es käme dann Geschlechtssinn, Kinderliebe, Elternliebe, und viertens die Anhänglichkeit.

„Dieser Sinn", sagt Wiener, „ist das Vermögen, durch Verharren bei denselben Personen, Gegenständen oder Handlungsweisen ein Wohlgefühl zu empfinden. Bezieht sich derselbe auf Menschen, so besteht er in einem Bedürfnisse nach Freunden und in Treue zu denselben." Das ist nun freilich wieder eine sonderbare Sache. Die Anhänglichkeit ist ein Grundvermögen, die Kinderliebe auch, und nach der Phrenologie kann ferner jedes Grundvermögen unabhängig von allen andern Vermögen groß oder klein seyn. Eltern könnten demgemäß eine große Liebe zu ihren Kindern haben, aber eine kleine Anhänglichkeit an sie, durch Verharren bei denselben kein Wohlgefühl empfinden. Und bestünde die Anhänglichkeit in Bezug auf Menschen nicht im Allgemeinen, nach Wieners erstem Satz, in dem Vermögen, durch Verharren bei denselben Personen Wohlgefühl zu empfinden, sondern nur, wie er darauf einschränkt, in dem Bedürfniß nach Freunden und in Treue zu denselben, so gäbe es keine Anhänglichkeit der Kinder an die Eltern und der Geschwister an einander

Das menschliche Gehirn ist jedoch selbst nach der Phrenologie ein sehr wunderbares und, obwohl es hier mathematisch abgetheilt wird, einer gleichmäßigen Bildung und Konstruction sehr fernes Ding. Bisher fanden sich in seinen Fächern ganz friedliche Sachen, Geschlechtssinn, Kinderliebe, Einheitssinn, Anhänglichkeit; da plötzlich, nur eine Linie heruntergerückt, kommt ein ganz anderes Register, der Kampfsinn. Dieser ist laut des vorliegenden Werks das Vermögen, durch Widerstand oder Kampf ein Wohlgefühl zu empfinden; ist er in hohem Grade entwickelt, so nennt man ihn Muth, Kampflust; der Kampf kann ebenso

gut ein geistiger als ein körperlicher seyn, der gegen Hindernisse der Natur oder gegen den geistigen Widerstand der Menschen gerichtet ist; ... der Kampfsinn ist dasjenige Geistesvermögen, durch welches der Mensch Eingriffen in sein Eigenthum und seine Rechte Widerstand entgegensetzt und den Widerstand, welcher seinen Unternehmungen entgegensteht, zu überwinden strebt. Daß hierunter nicht auch die Lust, der Muth, sich selbst zu bekämpfen, einen im Menschen selbst auftauchenden Widerstand zu bewältigen, gemeint ist, zeigt die ganze Darstellung Wieners. Also wie steht es mit dem Selbstbekämpfungs-, Selbstüberwindungssinn? Hat keinen Sitz, ist nicht: muß der consequente Phrenologe behaupten. Aber noch eine Frage: woher kommt es, daß die Geschlechtsliebe, die Kinderliebe, der problematische Einheitssinn einen zusammenhängenden Platz oder Sitz im Schädel haben, die Anhänglichkeit, der Kampfsinn und andere dagegen einen in zwei besondere Theile gespaltenen, zwei von einander abgelegene Plätze oder Sitze? Warum genügt nicht einer dieser Theile, der zudem nach der Phrenologie meist räumlich so groß ist, als mancher andere ganze Sitz? Sollte nicht der andere Theil für Sinne reservirt werden, deren Nothwendigkeit sich noch herausstellen könnte, zumal für solche, die ein Gegenstück zn einander bilden? Wenn es z. B. einen Einheitssinn giebt, sollte es auch einen Verschiedenheitssinn geben, wenn einen Verheimlichungssinn auch einen Veröffentlichungssinn, wenn einen Eigenthumssinn als das Vermögen, durch Besitzen von Eigenthum ein Wohlgefühl zu empfinden, auch einen Ausgabe- oder Verschwendungssinn, wenn einen Zerstörungssinn, auch einen Erhaltungssinn, wenn einen Sinn für Scherz, auch einen für Ernst, wenn einen Sinn für Nachahmung, auch einen für Selbstschaffung, wenn einen Sinn für Thatsachen, auch einen für Hypothesen. Doch, wir werden unten sehen, die Phrenologie kommt ganz gemäß der materialistischen Grundansicht über die bloße Relativität nicht hinaus, entbehrt, wie die einseitige Empirie überhaupt, eines festen, absoluten Maßstabs. Demnach erscheint das Mißwollen nur als

ein niederer Grad des Wohlwollens, der Ernst als ein niederer Grad des Scherzes, das Böse als ein niederer Grad des Guten u. s. w. Hat nun aber der sechste der niederen Sinne, der Zerstörungssinn, „das Vermögen, durch das Zerstören von Gegenständen oder lebenden Wesen ein Wohlgefühl zu empfinden", bei dem Menschen seinen Sitz unmittelbar über dem Ohre, bei den Thieren hingegen nur „meist unmittelbar über dem Gehörgange:" so hat der Nahrungssinn den seinigen etwas vor dem oberen Rande des Ohrs an der Schläfe. Dieser Sinn ist nach Wiener bei dem Menschen zuerst vorhanden, wurde aber erst in neuerer Zeit entdeckt und bildet das Vermögen, durch Essen und Trinken ein Wohlgefühl zu empfinden. Das Vermögen habe ebensowenig in dem Magen seinen Sitz, wie der Geschlechtssinn in den Geschlechtstheilen; in beiden Fällen seyen diese Körpertheile nur die Werkzeuge, deren Thätigkeiten am häufigsten jenen Genuß hervorrufen. Das Bedürfniß des Magens nach Nahrung falle nicht immer mit dem Verlangen nach derselben zusammen. Sehr viele Menschen füllen den Magen gern über die Grenzen des Bedürfnisses hinaus mit Nahrung. Daß dieß meist von der Lust des Gaumens und der Erinnerung daran herrührt, bemerkt unser Verfasser nicht, dagegen, ohne den Nahrungssinn wäre es schwer oder unmöglich, den Säugling zu ernähren, und derselbe bilde überhaupt für den Menschen den unmittelbarsten und wirksamsten Grund, daß er sich nicht aus andern Rücksichten die für die Erhaltung der Kraft des Körpers nöthige Menge von Nahrung versage. Wiederum erhellt, wie nur die ganze verkehrte Ansicht vom Wesen des Geistes den Nahrungssinn als ein geistiges Grundvermögen zu fassen vermag. Ebenso platt gleich jenen Sätzen des vorliegenden Buchs ist, wenn siebentens vom Verheimlichungssinn gesagt wird, er sey das Vermögen, durch das Geheimhalten von Dingen eine Befriedigung, ein Wohlgefühl zu empfinden; sey der Sinn für Vorsicht entwickelt, so können durch diesen solche Mittheilungen, die vielleicht eine nachtheilige Folge haben könnten, unterdrückt werden; und am Schluß, der Verheimlichungssinn be-

wahre den Menschen vor allzu großer Offenherzigkeit, welche durch Böswillige leicht zu seinem Nachtheile benutzt werden kann. — Der letzte der niedern Sinne ist endlich der Eigenthumssinn, nach dem bereits Angeführten das Vermögen, durch das Besitzen von Eigenthum ein Wohlgefühl zu empfinden; dieser Sinn enthalte daher den Trieb zum Erwerben und zum Sparen. Wenn dann noch der Verheimlichungssinn groß ist, dann tritt der Hang zum Stehlen ein. Bei Thieren ist laut Wiener ebenfalls der Sinn für Eigenthum und deßwegen auch der Begriff (von uns unterstrichen) vorhanden, — eine Behauptung, welche wir bei dem hier herrschenden Begriff vom Geist sehr begreiflich finden.

Wir gelangen jetzt zu der zweiten, höheren Gruppe der geistigen Grundvermögen, zu den Gemüthssinnen; jedoch ist zur Charakterisirung der phrenologischen Lehren über die einzelnen Grundvermögen bereits so viel gesagt, daß wir uns nur da noch Bemerkungen erlauben werden, wo sie besonders nöthig scheinen. Zuerst tritt nun das Selbstgefühl auf, wird aber nicht im Sinne der verfehmten Psychologie gefaßt, sondern vulgär als das Vermögen, durch das Bewußtseyn des eigenen Werthes ein Wohlgefühl zu empfinden. Das Selbstgefühl ist also eine Selbsthochschätzung, ein Hochsinn und führt natürlich gerne hinauf, in die Höhe. Warum sollte er sich daher unter den Thieren nicht bei den hochfliegenden oder auf Höhen weilenden finden? Und richtig, dem phrenologischen Begriff kann die Realität nicht fehlen. Es heißt bei Wiener S. 279: „Bei Thieren vermuthete Gall den Sitz dieses Sinns bei einigen, wie beim Pferde, dem Hahne, dem Pfau, die man für stolz hält, entwickelt zu finden, fand aber zu seinem Erstaunen die entsprechende Stelle des Gehirns und Schädels nur wenig gewölbt; dagegen fand er sie bei solchen stark gewölbt, die sich gern auf Höhen oder in hohen Lüften aufhalten. So fand er das übereinstimmende Gehirnorgan unter anderen bei der Gemse, dem Steinbock, bei manchen Falken- und Adlerarten stark entwickelt, und zwar in dem Maße mehr, je höhere Orte sie gewöhnlich be-

wohnen. Und wenn man es näher untersucht, so ist das Benehmen des Pferdes und Pfaues eben so sehr prahlend, d. h. ein Ergebniß der Beifallsliebe und Eitelkeit, als stolz zu nennen. Das Pferd ist dem Beifalle sehr zugänglich und läßt sich bändigen und zähmen, was bei großem Selbstgefühle nicht möglich wäre, und was wirklich bei den letzt genannten Thieren nicht möglich ist." Analog aber wäre auszusprechen, daß den Aeronauten ihre Luftschifffahrtsbestrebungen aus einem ähnlich entwickelten Gehirnorgan entstehen, ein solches auch Bergbewohnern eigen seyn müsse, etwas weniger, aber mit Beifallsliebe und Eigenthumssinn vermischt, also dem Pferde, Pfau, Hahn ähnlicher, Seiltänzern, Humbugmachern u. s. w.

Auf 11) Beifallsliebe, 12) Vorsicht, Sorglichkeit, 13) Wohlwollen folgt 14) die Ehrfurcht. „Sie ist das Vermögen, durch die Anschauung oder den Gedanken an das Ehrwürdige, Erhabene, Mächtige ein Wohlgefühl zu empfinden. Gegenstände der Ehrfurcht sind Gott, weltliche und geistliche Herrscher und andere hochstehende oder sonst ausgezeichnete Menschen, ganze Körperschaften, alt-hergebrachte uud ehrwürdige Gesetze, Gebräuche und Gegenstände. Wer dieses Gefühl in hohem Grade hat, den kann ein heiliger Schauer durchlaufen, wenn er in eine Kirche eintritt, wenn er die Allmacht Gottes in erhabener Weise schildern hört, wenn er großen Menschen gegenüber tritt." Gegen andere Phrenologen tritt jedoch Wiener auf, indem er vornehmlich (S. 285) bemerkt: „Gall und Scheve wollen aus der Ehrfurcht, die sie auch Religiosität nennen, das Daseyn Gottes beweisen. Sie sagen: ebenso, wie das Gehör, der Geschmack und die anderen Sinne, oder wie die Jungenliebe, der Zerstörungssinn, der Ton-, der Farbensinn u. s. w., überhaupt alle Sinne und Vermögen äußere Gegenstände finden, auf die sie gerichtet sind, so muß auch der Religiosität oder Gottesverehrung etwas wirklich Bestehendes, ein Gott, entsprechen, indem sich sonst die Natur selbst widerspräche, was sie sonst nie thut. Dieser Beweis ist aber unrichtig. Es muß zwar die Ehrfurcht einen äußeren Gegenstand haben, wie jedes

Vermögen einen solchen hat, ohne solchen würde sie gar nicht bestehen, gar nicht entstanden seyn; sie hat deren aber auch sehr viele. Das Vermögen der Ehrfurcht schließt jedoch nur dann die Ehrfurcht vor Gott ein, wenn der Glaube an denselben vorhanden ist. Dieser Glaube hängt von ganz anderen Dingen, insbesondere von der Richtung ab, die das Denken zur Erklärung der Natur und ihrer Entstehung genommen hat. Ist die Ehrfurcht groß, und es wird ein erhabener Gott gelehrt, so wird der Mensch den Glauben an ihn mit Begeisterung erfassen; sobald aber die Zweifel des Denkens kommen und den Geist mit Macht ergreifen, da wird es sich zeigen und von der Richtung der übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen abhängen, ob der Glaube an Gott Stand hält. Hat der Verstand ihn aufgegeben, dann kann Nichts ihn halten; hält ihn aber der Verstand, so bleibt er bestehen." Obwohl wir nun hier Wiener in der Hauptsache Recht geben müssen, so ist er doch einerseits damit über die phrenologische Grundanschauung hinaus, während ihm zugleich andererseits sein materialistischer Standpunkt den eigentlichen Springquell des Glaubens an Gott verschließt. Denn dieser oder die Erkenntniß Gottes geht nicht sowohl und besonders aus der Richtung des Denkens zur Erklärung der Natur und ihrer Entstehung hervor, als aus der zur Erklärung des specifisch geistigen Wesens des Menschen und seiner Entstehung. Nur dann erscheint auch die Natur nicht in falscher Isolirung und Abgezogenheit, sondern als, wenn auch untergeordnetes, Glied des Weltganzen, zu dessen eigenem Charakter gehört, den Geist anzubahnen und vorzubilden. Auf jenem Wege hingegen kommt man nie zum Begriffe Gottes, weßhalb sich auch bei Wiener nichts davon findet. Dabei weist unser Verfasser über die dem Materialismus nothwendige Premirung der Wahrnehmung mit obiger starker Hervorhebung des Denkens wieder hinaus. Die Wirkung der Ehrfurcht ist aber nach demselben im menschlichen Leben die, daß sie das Ansehen der alt anerkannten Sittengesetze hervorruft und die Angriffe auf sie erschwert. Bisher hat man gemeint, die Sittengesetze, uralte

Wahrheiten u. s. w. rufen selbst, sey es durch ihren Inhalt, sey es durch ihr Alter die Ehrfurcht bei den Menschen hervor; jetzt wissen wir, es ist umgekehrt, der Ehrfurchtsinn der Menschen macht jene Gegenstände ehrwürdig. Auf diese Weise ist auch hier wieder die Sache auf den Kopf gestellt. Daß jedoch der Sitz der Ehrfurcht auf der Mittellinie des Kopfes gerade in der Mitte der oberen Fläche, welche gewöhnlich die höchste Stelle oder den Scheitel bildet, liegen soll, ist nicht mehr als billig. Allein wenn laut Wiener Gall als Beispiel von frommen Männern, welche diese Stelle sehr gewölbt hatten, unter andern Constantin, offenbar der Große, anführt, so dürfte dieß nicht Wenigen eher als ein Beweis gegen die Phrenologie gelten. Dagegen darf man laut S. 288 „die Gewissenhaftigkeit durchaus nicht mit Ehrfurcht oder Gottesfurcht verwechseln; beide sind ganz unabhängig von einander. Es giebt Leute, die aus wahrer Neigung die Kirche besuchen, sich in hohem Grade erbauen, mit Andacht beten und doch gewissenlos handeln, während es gewissenhafte Leute giebt, die nicht nur keinen Glauben an Gott, sondern überhaupt ein sehr geringes Vermögen der Ehrfurcht besitzen. Spinoza, dessen Kopf Gall wegen seines Mangels des Organes der Ehrfurcht abbildet, ist von den letzteren ein Beispiel.“!!

15) Die Festigkeit, 16) die Gewissenhaftigkeit, 17) die Hoffnung, 18) der Sinn für Wunderbares, das Vermögen, durch das Erfahren von neuen, wunderbaren Dingen ein Wohlgefühl zu empfinden. Indem „neu“ und „wunderbar“ hier mit einander vermischt werden, aber in ihrem Unterschiede unwillkürlich hervortreten, heißt es weiter: „Der Trieb, welcher von diesem Vermögen geübt wird, ist die Wißbegierde, deren Gegenstand jedoch von den übrigen Eigenschaften abhängt; bei großem Verstande wird der wissenschaftliche Wissensdrang hervortreten, bei geringem Verstande oder geringer Bildung aber die Begierde nach Neuigkeiten, besonders von recht wunderbarer Natur.“ Warum nun letzterer Beisatz, der das eigentlich Charakteristische für obigen Sinn ausmacht, dort nicht auch dem wissenschaft-

lichen Wissensdrang angefügt ist, sehen wir nicht ein. Freilich käme dabei das Sonderbare heraus, daß auch der Wissensdrang der Materialisten seinen Grund im Sinn für Wunderbares hätte. Weiter heißt es im vorliegenden Werke: „Dieser Sinn ist es, welcher bei sehr großer Entwicklung den Menschen Erscheinungen von Verstorbenen, von Geistern, von Gott sehen läßt. Die Thätigkeit dieses Vermögens wird so überwiegend und die geistige Vorstellung so lebhaft, daß der Mensch die persönliche Geistesthätigkeit nicht von dem außerhalb befindlichen Wirklichen unterscheidet. Gall führt eine Reihe von solchen Menschen an, unter Anderen Johanna d'Arc, Tasso, der in aufgeregten Zuständen mit vertrauten Geistern umzugehen glaubte, Swedenborg, Jung-Stilling." Kann aber die natürliche Erklärung hievon, welche doch vor allem die Phrenologie will, auch laut der von Wiener gebrauchten Ausdrücke selbst, nur in einer sehr erregten, erhitzten Phantasie gefunden werden, so ist das phrenologisch nicht so; denn jetzt erst kommt 19) die Einbildungskraft, Phantasie, Idealität als das Vermögen, durch innerliche, geistige Vorstellung von Gegenständen und Vorgängen, die nicht wirklich bestehen und gegen die bekannten bestehenden noch eine Steigerung enthalten, ein Wohlgefühl zu empfinden. Der Gegenstand der Vorstellungen hängt von den übrigen Geistesvermögen ab. Eben darnach aber wäre dann die Phantasie gleich dem Erkennen, Fühlen, Gedächtniß, Begehren kein Geistesvermögen, sondern nur eine Beziehung solcher, oder gerade umgekehrt, jene die Geistesvermögen, und was die Phrenologie so nennt, die Beziehungen, Richtungen derselben. Daß dieß allein den wahren Sachverhalt bildet, drängt sich auch dem Verf. unwillkürlich auf, indem er die Einbildungskraft, das Vergleichungs- und Schlußvermögen den Geistesvermögen beizählt.

20) Der Sinn für Scherz. Er ist das Vermögen, durch Scherz, Witz, Humor ein Wohlgefühl zu empfinden. Wer, heißt es weiter unten, dieses Vermögen in geringem Grade besitzt, zeigt mehr ein ernstes Wesen. Da nun auch, wie bereits bemerkt, dem Ernste, wenn er hier gleiche Berechtigung mit dem

Scherz hätte, wenn er ebenfalls eines der Grundvermögen des Geistes bildete, ein eigener Sitz oder Sinn zukommen müßte, so bleibt nichts übrig, als denselben für einen niederen Grad, eine unentwickelte Stufe des Scherzes zu halten. Wäre dieß richtig, so würde es auf den Ernst der Forschungen unseres Verf. und der sonstigen Phrenologen ein eigenthümliches Licht werfen. Doch noch eine andere Ueberraschung hat uns das vorliegende Buch bereitet, bei welcher wir nicht wissen, ob es dabei auf unsern Sinn für Scherz oder für das Wunderbare abgesehen ist. Nämlich Nr. 21 ist die Nachahmung, kommt aber im Contexte nicht, wie S. 266 bei den Benennungen der einzelnen Schädelsitze unter den Abbildungen, nach dem Sinn für Scherz, sondern zwischen 17) Hoffnung und 18) Sinn für Wunderbares findet sich „21) die Nachahmung." Und, was noch wunderbarer ist, es findet sich nicht die leiseste Andeutung über den Grund dieser Stellung und Zählung. Jener Sinn hat überhaupt etwas Verdächtiges oder, wenn man will, Wunderbares, denn sein Sitz ist nach der Angabe des Vrrf. „entweder zu beiden Seiten des Wohlwollens, oder wenn die entsprechende Gehirnwindung zurückgedrängt ist, zeigt er sich auch als eine einzige Erhöhung hinter dem Sitze des Wohlwollens." Vorher ist noch über die Nachahmung ausgesprochen: In hohem Grade entwickelt erzeugt sie einen Trieb zur Schauspielkunst, indem sie hierzu eine wesentliche Eigenschaft ist; oder auch den Trieb zur Darstellung von Menschen in Bildwerken. Auch bei Thieren, besonders in hohem Grade bei den Affen, kommt dieses Vermögen vor. — Allein noch eine weitere Frage legt sich unwillkürlich nahe. Nicht das dünkt uns hauptsächlich hervorgehoben werden zu müssen, daß nach Wiener S. 265 die Theilung der Grundvermögen in die drei Gruppen nicht eine im innern Wesen derselben begründete und daher ganz bestimmte, keiner Willkür unterworfene ist, sondern der bequemern Uebersicht wegen geschehe. Denn indem er dort zugleich einfügt, man theile die Grundvermögen so nach Aehnlichkeit und Nebeneinanderliegen ihrer Sitze, welche beide Gründe in einer gewissen

Weise übereinstimmen, — ist damit nicht angedeutet, daß jene Gruppirung doch aus dem inneren Wesen folge? Viel mehr fällt auf, mitten unter denjenigen Vermögen, welche, wenn auch nur der bequemern Uebersicht wegen, als niedere oder thierische zusammengestellt sind, eines (den Einheitssinn) zu finden, das nur dem Menschen eigen ist, und unter den als höheren oder Gemüthssinnen bezeichneten, fast die gleiche Anzahl solcher, welche Thieren und Menschen gemeinsam sind, und welche nicht. Das an sich geistige Wesen der Thiere drängt sich in dieser Weise auch der Erfahrung auf, nur wird vom Materialismus der wahre Sachverhalt umgekehrt, und der innerste Charakter des Menschen für thierisch gehalten, vielfach auch das an sich geistige Wesen des Thiers zu wirklicher Geistigkeit zu übersteigern gesucht.

Die dritte Gruppe der Grundvermögen bilden die Verstandessinne, nach S. 265 auch „Sinne des Verstandes oder der Talente“ [!] genannt, und es sind diese nach Wiener S. 293: „a) die Erkenntniß- oder Wahrnehmungssinne“, und nach S. 304: „b) die Denkkräfte.“ Hier, wie sonst will es uns vorkommen, als sey der Verf. nicht bloß ein Feind der seitherigen Psychologie, sondern auch der Logik. Unter den Erkenntniß- oder Wahrnehmungssinnen sind wieder verschiedene Thieren und Menschen gemeinsam, so gleich der erste, der Gegenstandssinn, „das Vermögen, durch Auffassen und Unterscheiden von Gegenständen ein Wohlgefühl zu empfinden. Wer dasselbe in hohem Grade besitzt, bemerkt und beachtet die Gegenstände, die sich um ihn befinden. Er hat eine Neigung zum Sammeln; welche Gegenstände er aber sammelt, welchen er vorzugsweise seine Aufmerksamkeit zuwendet, hängt von seinen übrigen Geisteseigenschaften sowie von äußeren Veranlassungen ab. Ist er aus solchen anderen Ursachen Geschichts- oder Alterhumsforscher geworden, so wird er geschichtliche Schriftstücke, Münzen und Aehnliches sammeln; ist er Naturforscher, so wird er Thiere, Pflanzen oder Mineralien aufsuchen, und umgekehrt wird auch gerade der Gegenstandssinn ihn zu diesem Berufe treiben.“ Der

Sitz des Gegenstandssinns, heißt es S. 294 ferner, ist über der Nasenwurzel zwischen den Augenbrauen. Da bei Erwachsenen die Stirnhöhle, wenn sie vorhanden ist, über diese Stelle weggeht, so darf man fast nur aus der Breite des Raumes zwischen den Augenbrauen auf die Größe dieses Vermögens schließen. — Auch die Thiere besitzen dieses Vermögen, aber in verschiedenem Grade. Gewisse kleine Vögel kann man abrichten, Buchstaben oder Ziffern so zusammen zu legen, daß sie bestimmte Worte oder Zahlen bilden; Hunden, Pferden, Affen kann man verschiedenartige ähnliche Dinge lehren, wozu dieser Sinn in höherem Grade nöthig ist. Dem entsprechend fand auch Gall bei solchen Thieren, insbesondere bei den einzelnen, welche hervorragend gelehrig waren, die Stelle über den Augen in der Mittellinie gewölbt. Der Pudel hat unter den Hundearten die höchste Stirne. — Wir möchten nun zwar bezweifeln, ob diese Thiere bei Ausführung ihrer Kunststücke und bei der Abrichtung dazu durch Auffassen und Unterscheiden der Gegenstände das dem Gegenstandssinn zugehörige Wohlgefühl empfinden. Und käme bei ihnen jene Fähigkeit aus dem fraglichen Sinne, so würden sie es auch von selbst in der entsprechenden, niederen Art bethätigen.

23) Der Gestalt- oder Formensinn, das Vermögen, durch das Auffassen und Unterscheiden der Formen ein Wohlgefühl zu empfinden; Sitz über den innern Augenwinkeln. Den Formensinn braucht auch der Naturforscher, um die Formen der Einzelwesen in ihrer Eigenthümlichkeit so klar aufzufassen, daß er dieselben leicht unterscheiden und wieder erkennen kann. Auch der Maler von Bildnissen bedarf dieses Sinnes, um die Eigenthümlichkeit der Gesichtszüge richtig wiederzugeben. — Zeigt sich nicht schon hiedurch, daß der Gestaltsinn zum Gegenstandssinn gehört, im höchsten Falle ein Zweig desselben ist? Aehnlich verhält es sich mit 24) dem Größen- oder Fernsinn und 27) dem Raumsinn, Ortssinn. Denn letzterer ist nach Wiener selbst das Vermögen, durch die Vorstellung von räumlichen Beziehungen ein Wohlgefühl zu empfinden, und er bemerkt über den

Größen- oder Fernsinn: „Von ihm sagt Scheve: „„Ist nicht von Gall nachgewiesen und gilt noch nicht als ganz feststehend. Man bestimmt den Sinn als die Anlage zur Abschätzung von Größe und Kleinheit, insofern diese mit dem Begriff der Nähe und Ferne zusammenfällt. Das Talent für die Perspective würde sich also darauf hauptsächlich gründen. Dieses Talent (und das Organ) ist bei den Chinesen sehr schwach, deren Gemälde auch keine Perspective zeigen."" — Scheve nennt diesen Sinn auch Raumsinn. Gall dagegen faßte den Raumsinn mit dem Ortssinn, der bei Scheve unter 27) angeführt ist, als einen und denselben auf, was so viele innere Gründe hat, daß wir ihn hierin folgen. Weitere Beobachtungen und Erfahrungen mögen darüber endgültig entscheiden." Also den innern Gründen fällt unwillkürlich das Hauptgewicht zu, bloß äußere Gründe erscheinen in Wahrheit als Nichtgründe. Und daß die Exactheit, welcher sich die sich überschätzende naturwissenschaftliche Richtung hoch rühmt, bei genauerem Zusehen nicht so weit her ist, daß insbesondere die Phrenologie, wenn sie auch in der Hauptsache richtig wäre, noch mit Lücken und Mängeln behaftet ist, zeigt obiges Beispiel aufs Neue.

Diese beiden Bemerkungen finden eine weitere Bestätigung gleich 25) durch den Gewicht- oder Wägesinn, Kraftsinn. „Er wurde nicht von Gall nachgewiesen und gilt auch noch nicht als ganz feststehend. Ich halte ihn aber aus inneren und äußeren Gründen für durchaus gerechtfertigt. Denn jedem Sinneswerkzeuge entspricht ein geistiges Vermögen, dem Gesichte der Formen- und der Farbensinn, dem Gehöre der Tonsinn, dem Geschmacke der Nahrungssinn, dem Geruche, für welchen noch keines aufgestellt ist, vielleicht derselbe Sinn, wie dem Geschmacke, und so muß aus Gründen der Gleichförmigkeit auch dem Sinne, welcher dem Gefühle bei Kraftäußerungen oder dem Muskelgefühle entspricht — mag dieß nun der Tastsinn oder ein von ihm verschiedener Sinn seyn — ein geistiges Vermögen zukommen, und dieß ist der Kraftsinn. Dazu kommt daß dieser Kraftsinn bei verschiedenen Menschen unabhängig von den übrigen

Vermögen wirklich sehr verschieden groß ist, so daß er auch aus diesem Grunde für ein Grundvermögen gehalten werden muß. — Der Gewicht- oder Wägesinn, den ich allgemeiner auffasse und demgemäß Muskel- oder Kraftsinn nenne, ist das Vermögen, durch die Empfindung der Anspannung der eigenen Muskeln und durch das Unterscheiden der Größe ihrer Kraftäußerung ein Wohlgefühl zu empfinden." Eine nothwendige Folge hievon bildet, daß dieser Sinn, dessen „Seiltänzer, Kunstreiter und ähnliche Künstler in hohem Grade bedürfen", in eine Linie gestellt wird mit dem für die Maler nothwendigen Gestaltsinn und dem bei den Sternkundigen sehr entwickelten Raumsinn (S. 295). Doch enthält auch der Muskelsinn, der seinen Sitz an den Augenbrauen unmittelbar neben dem Raumsinn nach außen hat, eine höhere Bedeutung. Denn es sagt unser Verf. S. 297: „Ferner bin ich der Meinung, daß auch das dem Baumeister so nothwendige Gefühl für die Standhaftigkeit eines Bauwerkes ein Ausfluß des Kraftsinns ist. Dieser Sinn wird an gothischen Kirchen durch den Anblick der Strebepfeiler, der Strebebögen und Pyramidenthürmchen, welche letztere gegen den Seitenschub der Strebebögen schützen, befriedigt." So ganz und gar kann man in seinen Ansichten veroberflächlicht und veräußerlicht werden! Und wie steht es denn mit dem Sinn für geistige Kraft? Ist nicht, so wenig es eine geistige Kraft giebt: muß die Phrenologie und der Materialismus überhaupt sagen; weßhalb sich auch von ihm in dem vorliegenden Werke nichts findet.

26) Der Farbensinn; 28) der Zahlensinn; 29) der Ordnungssinn, das Vermögen, durch das Anschauen der Ordnung in allen Verhältnissen ein Wohlgefühl zu empfinden; darin liegt auch der Trieb, Ordnung herzustellen; der Sitz dieses Vermögens ist unter den Augenbrauen zwischen dem Farben- und Zahlensinn. Es wird der Ordnungssinn von den Phrenologen als fast erwiesen betrachtet. Ob dieses „fast" nicht daher rührt, daß ohne Ordnungssinn ein Zahlensinn, Farbensinn, Gestaltsinn u. a. gar nicht denkbar ist, demnach entweder diesen, oder jenem der Charakter von Grundvermögen nicht in gleicher Weise zukommt,

ist uns unbekannt. Aber wenn wir oben schon Wiener einen Vorwurf darüber machen zu müssen glaubten, daß er ohne irgend eine Erklärung die ordnungsmäßige Zahlenreihe verläßt, wenn wir geneigt wären, diesen hier zu wiederholen, sofern er im Context folgen läßt Nr. 24, 27, 25, 26, 28, und dann gleich weiter unten Nr. 32, 9, 33: so wissen wir jetzt, daß wir ihm nach der Phrenologie wahrscheinlich Unrecht thun würden. Es ist solches eben Folge eines Mangels an Ordnungssinn. Von einem minder entwickelten Zahlensinn, wie man meinen könnte, vermag es nicht herzukommen, weil jener das Vermögen bildet, durch die Verrichtungen mit abgezogenen Größen, wie z. B. durch das Rechnen mit Zahlen, ein Wohlgefühl zu empfinden. — 30) Der Thatsachensinn, „das Vermögen, durch Auffassen von Thatsachen oder Ereignissen ein Wohlgefühl zu empfinden. Er schließt das Gedächtniß für Thatbestand in sich. Dieser Sinn wird bei ernstem Streben des Menschen durch Geschichtsforschung befriedigt und führt zur Bearbeitung dieser Wissenschaft. Bei gewöhnlichen Menschen zeigt er sich als die Lust, ereignißvolle Erzählungen zu lesen und diese oder Selbsterlebtes bis ins Einzelne eingehend wieder zu erzählen. Solche Menschen zeichnen sich durch eine Gabe der erzählenden Unterhaltung aus." Und S. 300 heißt es über eben diesen Sinn: „der Sitz ist über dem des Gegenstandssinns gerade in der Mitte der Stirne. Dieses Vermögen und sein Sitz ist bei Kindern verhältnißmäßig größer als bei Erwachsenen. Bei letzteren flacht sich sehr oft der mittlere Theil der Stirne ab, oder erscheint sogar durch die größere Entwicklung der darüber liegenden Verstandeskräfte und des schief darunter liegenden Raumsinnes vertieft. Durch die verhältnißmäßig größere Entwicklung ist das Kind befähigt recht viele Thatsachen aufzunehmen und in seinem Gedächtnisse zu bewahren. Erst in späterem Alter kann es Folgerungen und Gesetze aus dem angesammelten Stoffe ableiten." Eben damit aber ist dieser Sinn nicht ein wirkliches, sonach feststehendes Grundvermögen des Geistes, sondern je mehr die Verstandesthätigkeit zunimmt, desto mehr nimmt er ab, und ist consequent selbst

bei solchen, welche damit besonders begabt sind, in der Kindheit größer, als später, oder dann der Verstand in entsprechendem Wachsthum gehindert. Also auch hier spricht es die Phrenologie selbst unwillkürlich aus, daß die Entwicklung des Geistes sich nicht in den aufgestellten Mechanismus und Schematismus zwängen läßt; in seiner unendlichen Lebendigkeit ist er das gerade Gegentheil solcher Starrheit.

31) Der Zeitsinn, das Vermögen, durch Auffassen von Zeitverhältnissen ein Wohlgefühl zu empfinden; am stärksten ist das hervorgebrachte Gefühl durch den Eindruck von Taktverhältnissen in Versen oder in der Musik. In sehr hohem Grade finde der Genuß des Zeitmaßes beim Tanzen statt, indem dabei der ganze Körper Theil nehme; auch bei dem Abschätzen anderer Zeitverhältnisse sey dieser Sinn thätig. Da jedoch, wie in den Sätzen Wieners gleichfalls liegt, der reinste Ausdruck der Zeitverhältnisse die Zahl ist, so gehört der Zeitsinn eigentlich zum Zahlensinn, ist eine besondere Art oder Anwendung desselben. Zudem gilt nach jenem selbst der Zeitsinn noch nicht als ganz erwiesen; er hält ihn jedoch aus denselben Gründen, wie den Kraftsinn, für ein Grundvermögen. — 32) Der Tonsinn, das Vermögen, durch den Eindruck einzelner oder mehrerer zusammenstimmender Töne ein Wohlgefühl zu empfinden. Daß der Tonsinn nicht am Ohre seinen Sitz hat, sondern unmittelbar über den äußeren Enden der Augenbrauen, kommt dem gewöhnlichen Menschen jedenfalls sonderbar vor. — 9) Der Kunst- oder Bausinn. Daß der Tonsinn hiernach kein Kunstsinn ist, vermag nur aus der ganz oberflächlichen Art zu folgen, mit welcher hier die Dinge betrachtet und bezeichnet sind. Und so ist dann der Kunst- oder Bausinn, bei Thieren nur Bausinn zu nennen, das Vermögen, durch die körperliche, für das Auge faßliche Ausführung der Gedanken ein Wohlgefühl zu empfinden. Es ist bekannt, sagt uns die Phrenologie in ihrer platten Weisheit, daß es unter Knaben stets solche giebt, die ohne weitere äußere Veranlassung als die, welche andere auch haben, sich durch ihre Liebhaberei und Geschicklichkeit auszeichnen, mit

welcher sie Papparbeiten, Schnitzereien, Wachsfiguren u. s. w. ausführen oder Gegenstände und Menschen zeichnen; ebenso giebt es überall ältere Leute, die ihre freie Zeit durch Drechseln oder Zeichnen und Malen zur Erholung ausfüllen. Aber erst wenn der Kunstsinn „mit andern gut entwickelten Geisteseigenschaften verbunden ist, macht er den Menschen zu einem eigentlichen Künstler in irgend einer Richtung. Ist der Raum- und Kraftsinn neben ihm vorhanden, so wird der Mann ein Mechaniker, der sich durch Erfindung und Ausführung von Instrumenten und Maschinen auszeichnet; bei Verbindung mit Formensinn kann ein Baumeister, Bildhauer, Zeichner oder Maler entstehen, letzteres insbesondere, wenn noch der Farbensinn entwickelt ist. Doch haben auf die Leistungen noch sehr vieler anderer Geisteskräfte, wie die Einbildungskraft, die Denkkräfte, der Sinn für Ehrfurcht, einen großen Einfluß, indem sie Höhe und Richtung der Kunst bestimmen. Verstand und Einbildungskraft allein machen aber den bildenden Künstler nicht, sonst müßten große Weise und Dichter zugleich Künstler seyn oder Anlage dazu haben, was durchaus nicht der Fall ist. Lucian und Sokrates entsagten der Bildhauerei, zu der sie kein Geschick und keine Neigung hatten." Der Erfinder von Maschinen ist also ganz nach Wieners Worten ein eigentlicher Künstler, der Dichter dagegen, und auch ein großer, nicht immer zugleich ein Künstler! —

33) Der Wort- oder Sprachsinn. Er ist das Vermögen, durch das Ausüben der Sprache ein Wohlgefühl zu empfinden. Je größer der Eindruck, das Wohlgefühl ist, welches durch Worte an und für sich auf einen Menschen gemacht wird, um so größer ist auch das Gedächtniß, womit die Worte behalten werden, wie dieß ja in gleicher Weise bei allen Grundvermögen des Geistes statt findet. Ein großer Sprachsinn äußert sich also sowohl dadurch, daß er dem Menschen ein großes Wohlgefühl beim Sprechen gewährt, und ihn, je nach der Beschaffenheit der andern Geisteskräfte, insbesondere des Verstandes, zum Schwätzer oder Redner macht, als auch dadurch, daß das Gedächtniß für Worte und Sprachen sehr groß ist. . . Es ist

dieß das Vermögen, welches bei Sprachforschern, bei Verfassern von Wörterbüchern entwickelt seyn muß. Ist dieser Sinn klein, so hält das Auswendiglernen schwer, das Sprechen ist nicht flüssig und geläufig; die Worte, welche den vorhandenen Gedanken ausdrücken sollen, sind nicht sogleich bei der Hand. — Allein oft, wie schon angedeutet, trifft man Leute, welche ein sehr gutes Gedächtniß besitzen, um Wörter zu behalten, aber gerade das Gegentheil von Wohlgefühl empfinden, wenn sie sich damit abgeben sollen und umgekehrt. Und wird durch diese Erfahrungsthatsache obiges Axiom der Phrenologie als irrig erwiesen, so zeigt sich deren ganz äußerliche Auffassung aufs Neue, indem beim Wort- und Sprachsinn gerade das, was sein inneres Wesen bildet, der Sinn für das Verständniß der Wörter, für die Sprach*forschung* nicht angeführt wird.

Der Denkkräfte endlich sind nach *Wiener* zwei; nämlich 34) das Vergleichungsvermögen und 35) das Schlußvermögen. Sonst zwar werden unbestritten Begreifen, Urtheilen und Schließen als die drei Hauptthätigkeitsweisen des Denkens angesehen. Sind daher in dem vorliegenden Buch die beiden ersteren geradezu übergangen, so bildet dieß einen neuen Beweis, wie wenig hier das Wesen des Denkens und des Geistes überhaupt erkannt ist. Die wichtige Rolle, welche das Vergleichen für das Erkennen spielt, wird zwar niemand läugnen, aber jenes selbst ist hier nicht in seiner vollen Bestimmtheit und tieferen Eigenthümlichkeit erfaßt. Wiener sagt darüber unter anderem, es sey das Vermögen, durch das Vergleichen verschiedener Gegenstände und durch das Aufsuchen der Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten derselben ein Wohlgefühl zu empfinden; die Vergleichungen werden von Dichtern, insbesondere von Fabeldichtern, sowie von Rednern und Predigern vielfach angewendet; besonders häufig gebrauchte sie Christus zum Zwecke der Belehrung und Sittlichung. „Welche Gegenstände der Mensch bei seinen Vergleichungen wählt, hängt von seinen übrigen Geistesvermögen ab. Ist das Schlußvermögen neben dem Vergleichungsvermögen hervorragend, so findet der Mensch Befriedigung

darin, Ursache und Wirkung in ihrer Beziehung zu erkennen und die allgemeinen Gesetze zu ermitteln, aus welchen die einzelnen Erscheinungen entspringen. Dann wird der Mann als Forscher in der Wissenschaft auftreten. Ist er vermöge eines großen Thatsachensinns Geschichtschreiber, so wird er die Beziehungen der eigenthümlichen Geistes- und Körperbeschaffenheit der Völker, des von ihnen bewohnten Landes und ihrer Nachbarvölker zu ihrer Entwicklungsgeschichte ermitteln; ist er vermöge eines großen Gegenstands- und Formensinns Naturforscher, so wird er die auf den ersten Anschein vielleicht weit aus einander liegenden Erscheinungen verbinden, das Gemeinschaftliche herausfinden und die großen Naturgesetze aufstellen. . . Das Vergleichungsvermögen ist eine nothwendige Kraft für den Weltweisen." — Der Sitz dieses Vermögens, welches Gall auch vergleichenden Scharfsinn nennt, ist unter der Mitte der Oberstirne; die große Entwicklung des Sitzes im Gehirne erzeugt an dieser Stelle der Stirne einen von oben nach unten gehenden länglichen Wulst." — Vom Schlußvermögen dagegen heißt es bei Wiener, es sey das Vermögen, durch die richtige Verbindung der Voraussetzungen oder Prämissen und des Schlusses ein Wohlgefühl zu empfinden. Wer dieses Vermögen in hohem Grade besitze, werde in hohem Grade angenehm erregt durch eine vollkommen folgerichtige sprunglose Kette von Schlüssen, wie sie z. B. die mathematischen Wissenschaften liefern, wogegen ihn jeder Fehler im Schließen lebhaft schmerze. Durch diese entschiedenen Empfindungen sey er zugleich in den Stand gesetzt, selbst eine richtige Schlußfolgerung aufzustellen (!) und es sey für ihn eine Freude und ein Trieb, sich mit Folgerungen zu beschäftigen. Wer dieses Vermögen nur in geringem Grade besitze, sey wenig empfindlich gegen solche Erregungen und lasse sich leicht durch Irrschlüsse täuschen. „Auf welchen Gegenstand sich das Schlußvermögen richtet", lautet es am Ende, „hängt von den übrigen Geistesvermögen ab. Bei großem Zahlen- oder Raumsinne wird ein Mathematiker oder Geometer entstehen, bei Vergleichungsvermögen und vielseitigen Geisteskräften ein Philo-

soph, ein Weltweiser. Mathematik und Philosophie wurden häufig von denselben Männern, wie z. B. von Descartes und Leibnitz, mit großem Erfolge betrieben. — Der Sitz des Schlußvermögens ist zu beiden Seiten des Vergleichungsvermögens unter dem oberen Theile der Stirne. Gall fand es sehr stark entwickelt bei Sokrates nach seiner auf uns gekommenen Kopfgestalt, ebenso bei Cicero, Baco, Galilei, Leibnitz, Diderot und Andreä. Ist jedoch nicht aus den angeführten Sätzen selbst deutlich, daß das sogenannte Vergleichungs- und das Schlußvermögen aufs Innigste zu dem Erkennen gehören, welches nach Wiener kein Grundvermögen des Geistes, sondern eine der vier Hauptbeziehungen der Grundvermögen ausmacht? Ist aber dem so, so sind auch Vergleichen und Schließen solche Beziehungen, oder sind sie Grundvermögen, so auch das Erkennen. Und wie kommt es, daß neben dem Erkennen als Grundbeziehung „Denkkräfte" als Grundvermögen aufgeführt werden, aber nicht auch neben dem gleichfalls als Grundbeziehung aufgestellten Begehren Willenskräfte oder Willensvermögen? Freilich paßt, wie sich unten noch weiter zeigen wird, der Wille am wenigsten in das geisttödtende Schema der Phrenologie. Desgleichen kann darin gerade die Vollendung des Erkennens und Denkens, die Vernunft, keine wirkliche Stelle finden. Und so treffen wir über sie weder bei der Erkenntniß, noch bei den Denkkräften etwas gesprochen, sondern im Abschnitt von der Entstehung des Geistes S. 793 ff. hauptsächlich folgende, sich selbst kritisirende Sätze: „Was endlich die Vernunft betrifft, so ist vor Allem nothwendig, daß wir in ihr Wesen eine klare Einsicht erlangen. Es mag auffallen, daß wir jetzt zum erstenmal von ihr sprechen, die doch als das höchste Vermögen des Menschen bezeichnet wird, welches ihn über das Thier erhebt. Es rührt das bisherige Nichterwähnen daher, daß sie kein Grundvermögen des Geistes ist, und daß man diesen erkennen kann, ohne von der Vernunft zu reden. Hierdurch wird aber ihr hoher Rang nicht im Geringsten angetastet. Nur die Nothwendigkeit dieses Begriffs zur Erkenntniß des Geistes ist nicht vorhanden, da wir

finden werden, daß Vernunft eine Verbindung schon untersuchter Grundvermögen bedeutet. . . Man sieht hieraus (aus dem Sprachgebrauch), daß die Vernunft die Fähigkeit ist, die wahrhaft beglückenden, also jedenfalls sittlichen Zwecke und die wahrhaft dazu führenden, also jedenfalls sittlichen Mittel zu erkennen. Oder kürzer: Vernunft ist die Fähigkeit der Erkenntniß der rechten Zwecke und Mittel. . . Scharfsinn und Vergleichungsvermögen zusammen nennt man Verstand oder Denkkraft; Verstand, wenn man mehr Gewicht auf den Scharfsinn, Denkkraft, wenn man mehr Gewicht auf das Vergleichungsvermögen legt. Die Vernunft enthält nun hauptsächlich diese beiden Verstandesvermögen, denn sie ist die Fähigkeit einer Erkenntniß, und hierzu sind die beiden Denkkräfte vorzugsweise nothwendig. Da aber die Vernunft die wahrhaft beglückenden Zwecke und Mittel erkennen soll, so muß sie alle menschlichen Glücksgefühle kennen. Hierzu reichen die Verstandeskräfte nicht aus; der Vernünftige muß alle die Gefühle selbst in nicht geringem Maße empfinden können; es dürfen also alle Geistesvermögen nicht zu schwach seyn. Denn wer z. B. den Trieb der Aufopferung für den Glauben, die Kampfslust, die Ehrbegierde nicht deutlich fühlen kann, kann sie auch nicht deutlich verstehen und ist keinenfalls vollständig vernünftig. Die Vernunft in höherem Grade umfaßt also alle menschlichen Geistesvermögen in nicht geringem, und die beiden Verstandeskräfte in höherem Grade."

Wiener setzt dem Abschnitt über die einzelnen Grundvermögen noch einen „Schluß" hinzu S. 306 f. und spricht da zuvörderst aus: „Dieses sind die bekannten Grundvermögen des Geistes. Es sind viele darunter, welche sehr häufig gerade zu Entgegengesetztem antreiben, wie Wohlwollen und Zerstörungssinn. Sind z. B. diese beiden in gleicher Größe vorhanden, so kann je nach der Anregung, welche von Außen kommt, das eine Vermögen in Thätigkeit seyn, während das andere ruht. Derselbe Mensch kann mild, freundlich und wohlthätig gegen Bedürftige, aber wenn seine Wuth aufgeregt ist, auch

gewaltthätig und grausam gegen seine Mitmenschen seyn. Die dadurch veranlaßten sogenannten Widersprüche in der menschlichen Seele löst die Geisteslehre der Phrenologie auf die einfachste Weise durch die verschiedenen Grundvermögen." Oder vielmehr: sie löst jene so wenig, als die übrigen Vorgänge des Geisteslebens. Denn sind gerade z. B. der Sinn für Wohlwollen und der für Zerstörung in gleicher Größe bei einem Menschen vorhanden, so wird sie auch kein äußerer Einfluß aus der Gleichgewichtslage zu bringen vermögen, es wäre denn, daß die äußeren Anregungen das eigentlich Bestimmende ausmachen für die Thätigkeit des Geistes und nicht dieser selbst. Demnach entbehrt consequent beim Materialismus und der Phrenologie das, was man Geist nennt, des eigentlichen, von sich ausgehenden Lebens, ist nur eine Maschine, welche arbeitet, je nachdem sie von außen in Bewegung gesetzt wird. Wenn ein sonst milder, freundlicher Mensch in Wuth geräth, so kann dieß wohl durch etwas Aeußeres veranlaßt seyn, muß aber nach der Phrenologie selbst den wahren und tieferen Grund seiner Möglichkeit und Wirklichkeit in dem Wesen und Zustande des betreffenden Geistes haben. „Andererseits ist es aber auch möglich, ja sogar das Gewöhnliche, daß eine Handlung nicht nur von Einer Grundkraft, sondern von mehreren ausgeht, daß mehrere Grundvermögen sich unterstützen ... Ebenso können aber auch Grundkräfte, die sich entgegenwirken, wie z. B. Wohlwollen und Zerstörungssinn gleichzeitig auf die Entscheidung für oder gegen eine Handlungsweise Einfluß haben, so daß von der Stärke ihrer Thätigkeit und von den noch mitwirkenden anderen Kräften die Entscheidung abhängig ist. Man kann daher auch nicht umgekehrt von einer einzelnen Handlung eines Menschen auf ein Grundvermögen desselben schließen. Daher ist große Umsicht nothwendig, um bei einem Menschen, selbst wenn man schon lange mit ihm umgegangen ist, aus seiner beobachteten Verhaltungsweise seine Grundvermögen zu erfassen." Allein auch hier macht die Phrenologie die Sache ganz leicht und einfach, man braucht nur den Schä-

del des Menschen zu betasten; schade nur, daß schon die gewöhnliche Erfahrung und der gemeine Verstand gegen solche Ansicht vom Geist, seinem Wesen und Leben Protest erhebt.

Doch wir müssen der Besprechung dieses Kapitels von den einzelnen Grundvermögens des Geistes noch etwas beifügen. Nicht nur die beständig wiederkehrenden Tautologieen in den Erklärungen fallen unwillkürlich auf, sondern auch das, daß als das eigentliche Kennzeichen für das Statthaben eines der sogen. Grundvermögen stets das Wohlgefühl angegeben wird. Wir sind nun weit entfernt, zu läugnen, daß der Uebung jeder geistigen Anlage ein Gefühl der Befriedigung zur Seite geht. Allein dieß ist eben nur das Begleitende, die nicht ausbleibende Folge, keineswegs das betreffende Vermögen und seine Bethätigung selbst. Wer daher jenes in die Wesenbestimmungen und zwar als eine durchgängige Norm hereinnimmt, beweist ebendamit nur, daß er über die nach außen liegende Folge und Erscheinung noch nicht hinweggekommen ist, sie mit dem inneren Wesen vermischt und verwechselt.

Wenden wir uns jetzt zu dem übersprungenen zweiten Abschnitt der beschreibenden Geisteslehre, zur Lehre vom Sitze der Grundvermögen (S. 253 ff.). „Die Phrenologie stellt nun", sagt Wiener, „vier Sätze in Bezug auf das Gehirn und den umhüllenden Schädel auf: 1) das Gehirn ist der Sitz des Geistes; 2) die verschiedenen Theile des Gehirns sind die Sitze der verschiedenen Grundvermögen des Geistes; 3) die Größe des Gehirns und seiner einzelnen Theile ist ein Maßstab für die Größe des Geistes und seiner einzelnen Grundvermögen; 4) die Gestalt des Gehirns läßt sich aus der äußeren Gestalt des Schädels erkennen." Betrachten wir diese Sätze näher, so fällt vor allem der Sprung auf, welcher in dem dritten enthalten ist. Denn ist nach Nr. 1 das Gehirn der Sitz des Geistes, sind nach Nr. 2 die verschiedenen Theile des Gehirns die Sitze der verschiedenen Grundvermögen des Geistes, so kann 3) nur gesagt werden: die Größe des Gehirns und seiner einzelnen Theile ist ein Maßstab für die Größe des Sitzes des Gei-

stes und der Sitze seiner einzelnen Grundvermögen. Der dritte Satz wäre demnach bloß dann richtig, wenn Gehirn und Geist zusammenfiele; daß dem aber nicht so ist und seyn kann, spricht die Phrenologie selbst aus, indem ihr erster Satz nicht lautet: das Gehirn ist der Geist, sondern: das Gehirn ist der Sitz des Geistes. Jener Sprung in Satz 3 zeigt deßhalb bereits, wie von der Phrenologie der Geist mit seinem Sitze oder Organe doch wieder faktisch identificirt wird. Giebt es auch nach Wiener nur Stoff, in Wahrheit also keinen Geist, so ist das eben Angeführte eine weitere, natürliche Folge hiervon. Des Ferneren sehen wir davon ab, ob jeder äußeren Erhöhung, Erbreiterung ꝛc. des Schädels auch dieselbe Gestaltung des Gehirns entspricht, ob jene nicht auch Folge anderer Ursachen im Organismus, auch wohl äußerer Einwirkungen seyn kann, wir lassen bei Seite, was von Rosenkranz u. A. schon gegen die Phrenologie vorgebracht wurde, vornehmlich daß bei fast zerstörtem Gehirn, wie die Section zeigte, dennoch die ganze Energie eines gesunden Denkens statt gefunden hatte (Rosenkranz Psychologie, 1843, S. 194), und ähnlich, daß es laut J. H. Fichtes Anthropologie, 1860, S. 415 nach dem Ausspruch des englischen Physiologen Abercrombie und nach den Beobachtungen vieler anderer keinen Theil des Gehirns giebt, den man nicht und in jedem Grade zerstört gefunden, ohne daß die geistige Entwicklung irgend merklich gelitten hätte. Der Satz, daß das Gehirn der Sitz des Geistes sey, wird jedoch auch von Wiener selbst theilweise wieder aufgehoben, wenn er S. 258 äußert, es liege die Vermuthung nahe, daß nur die graue Substanz, welche die Rinde des Gehirns bildet, der eigentliche Sitz der Geistesthätigkeit sey; der andern, weißen Substanz dagegen komme die Leitung der Erregungen von einer Stelle der grauen Substanz zur andern, sowie theilweise von den Sinneswerkzeugen her und nach den Bewegungswerkzeugen hin zu. Endlich sagt Wiener S. 255: „Wenn ein einzigesmal nachgewiesen wird, daß ein großer Verstand mit Flachheit der oberen mittleren Stirn, daß großes Wohlwollen mit Flachheit

des oberen vorderen mittleren Theiles des Schädels, daß großer Geschlechtstrieb mit Kleinheit des kleinen Gehirns u. s. w., oder umgekehrt verbunden ist, so ist das Gebäude der Organenlehre in der Phrenologie gestürzt." Um aber überhaupt von einem derartigen Gebäude, das mit Sicherheit aufgeführt ist und wirklich feststeht, mit Recht reden zu können, mußte verlangt werden, daß in allen Fällen, die es giebt, demnach auch je gegeben hat und je geben wird, die Verbindung eines großen Verstandes mit Erhöhung der oberen mittleren Stirn nachgewiesen wird. Solche Nachweisung ist zwar eine Unmöglichkeit, sie muß aber von jeder bloßen Empirie, wenn sie auf den Charakter eigentlicher strenger Wissenschaft, wirklicher Exactheit Anspruch machen will, gefordert werden. Da diese Forderung jedoch nicht erfüllt werden kann, es deßhalb die bloße Empirie nur zum Inductions-, Wahrscheinlichkeits-Beweis oder, wenn man schlechthin bei dem Erfahrungsstandpunkt verharren wollte und könnte, genau gesprochen, Nichtbeweis zu bringen vermag, so weist sie ebendamit über sich hinaus zur Erforschung des inneren Wesens und des auf ihm ruhenden Zusammenhangs hin. Dieß wäre im vorliegenden Falle von der Phrenologie aus dadurch zu bewirken, daß der Zusammenhang der betreffenden Stellen des Gehirns mit den sogenannten Grundvermögen physiologisch nachgewiesen würde. Da aber solches nicht minder zu den Unmöglichkeiten gehört, bricht auch insofern das Gebäude der Phrenologie in sich selbst zusammen.

Recensionen.

Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie von Hermann Lotze. Drei Bde. Leipzig, S. Hirzel, 1856—1864.

Ein philosophisches Werk von dem Umfange des gegenwärtigen und welches einen so namhaften Verfasser zum Urheber hat, wird ein Beurtheiler, der dabei seinerseits von einem philosophischen Interesse ausgeht, zunächst darauf anzusehen geneigt

seyn, ob und wiefern es einen neuen philosophischen Grund- und Kerngedanken bringt, ob und wiefern es durch Vertretung solches Gedankens eine bestimmte Stellung einzunehmen, eine bestimmte Function auszuüben verspricht in dem großen allgemeinen Processe geschichtlich-philosophischer Gedankenbildung. Man braucht, um die Aufforderung zu empfinden, die Bedeutung eines solchen Werkes zunächst abzuschätzen nach der Neuheit und der befruchtenden Kraft eines solchen Grundgedankens, man braucht darum nicht nothwendig jener der Hegel'schen Schule eigenthümlichen Ansicht zu huldigen. Man braucht nicht die sämmtlichen Principien eigenthümlicher philosophischer Standpuncte, welche in einer zwar öfters unterbrochenen aber doch immer wieder aufs neue sich anknüpfenden Folge in der Geschichte auftreten, als eben so viele nothwendige, nothwendig zum Bestande des Ganzen gehörige Momente anzusehen, sämmtlich bestimmt, einzutreten in das System, welches zuletzt der Weltgeist als das System aller Systeme, als den leibhaftigen, in allen seinen Theilen vollendeten Organismus der philosophischen Wahrheit, kurz als das „absolute Wissen" ausgebiert. Nein, auch eine freiere Ansicht über Grund und Ziel der philosophischen Gedankenbewegung des Menschengeistes führt zu einem ähnlichen Gesichtspuncte der Würdigung philosophischer Thaten und Werke der einzelnen in jener Gesammtbewegung betheiligten Denker. Denn so lange diese Bewegung noch in einem lebendigen Zuge ist, so lange noch nicht die stille Sabbathruhe der Geister in einer Allen gemeinsamen, Allen schon auf dem Wege einfacher Mittheilung zugänglichen Erkenntniß erreicht ist: so lange wird die Arbeit der Gedankenbewegung auch Neues und wieder Neues zu Tage fördern, und so lange wird, nicht einfach freilich nur die Neuheit, wohl aber die an lebendigen Anregungen für den weiteren Fortgang des Processes fruchtbare Neuheit des Hervorgebrachten einen Maßstab abgeben, und zwar für den philosophischen Kritiker, der seinerseits, sey es nun mehr in selbstthätiger oder mehr in beschaulicher Weise die Augen nach dem Aufgange eines Neuen gerichtet hält, den ihm

am nächsten zur Hand liegenden Maßstab der Werthschätzung einer vorliegenden Leistung. — Wollten wir nun diesen Maßstab anlegen an das vorliegende Werk: so würde es uns nicht leicht fallen, einen wirklich neuen, das Ganze durchdringenden und beherrschenden Kerngedanken in demselben aufzufinden. Dies würde, ich setze es mit Zuversicht voraus, der Verfasser selbst kaum in Abrede stellen; ja er wird vielleicht auf seinem Standpuncte geneigt seyn, eben dies als einen Vorzug, als ein Verdienst seines Werkes gelten zu machen, daß es in diesem Sinne keinen Anspruch auf Neuheit macht. Und wie gern ich auch meinerseits bereit bin, im Allgemeinen die Möglichkeit und im gegenwärtigen Falle das wirkliche Vorhandenseyn von Verdiensten, keineswegs gering anzuschlagenden Verdiensten einer philosophischen Arbeit anzuerkennen, die auf den Ruhm der Neuheit ihrer Principien verzichtet: das hoffe ich durch den Versuch einer näheren Motivirung dieses meines Urtheils zu bethätigen.

Der Verfasser hat sich, wie man weiß, einen Namen erworben bereits durch eine Reihe früherer Arbeiten, deren Inhalt sämmtlich sich mit dem Inhalte der gegenwärtigen nahe berührt, aber die, wie an Umfang, so auch vielfach an gediegner Durcharbeitung der gleichartigen oder verwandten Inhaltsmassen von dem gegenwärtigen überboten werden. Selbstverständlich gilt sein Ruf dem bedeutenden Talent und Scharfsinn, dem vielseitigen und gediegenen Wissen, der gründlichen Durchbildung namentlich auch in mehreren naturwissenschaftlichen Fächern, — Eigenschaften, von welchen sämmtlich bereits jene früheren Schriften ein unverwerfliches Zeugniß geben. Dennoch ist es erlaubt, zu zweifeln, ob in dem Grade, wie es der Fall ist, diese Eigenschaften zugereicht haben würden, die Aufmerksamkeit des wissenschaftlichen Publicums für den Verf. zu gewinnen, hätte sich nicht als Mittelpunct für den größeren Theil seiner Schriften ein Interesse herausgestellt, welches, dem Verfasser mit einem ansehnlichen Theile dieses Publicums gemeinsam, in ihm einen rüstigen, mit so manchen Waffen und Werkzeugen des wissenschaftlichen Kampfes, die nicht eben häufig in einer und

derselben Person vereinigt sind, wohlausgerüsteten Vertreter fand. Vorbereitet dazu, wie durch mathematisch-physikalische und physiologische, so auch durch allgemein philosophische Studien, deren Ergebnisse er in seinen, ungleich weniger, als die späteren Arbeiten, beachteten Erstlingsschriften, einer kurzen Darstellung der „Metaphysik" (1841) und der „Logik" (1843) niedergelegt hat*), trat er zuerst in seiner „Wissenschaftlichen Pathologie" (1843) als Anwalt einer streng mechanischen Erklärung der Erscheinungen des organischen Lebens auf; dort hauptsächlich im Gegensatze der damals noch in vielen Köpfen spukenden Vorstellung einer „Lebenskraft", deren durchaus nebelhafte, zu jedem wahrhaft wissenschaftlichen Gebrauche untaugliche Beschaffenheit Hrn. Lotze auch von solchen Forschern zugegeben werden kann, die in Bezug auf das Ausreichen der rein mechanischen Erklärungsweise nicht seiner Meinung sind**). Die große Fruchtbarkeit seines erfinderischen Verstandes setzte ihn hierauf in Stand, in einer raschen Abfolge von Schriften und Abhandlungen aus den Gebieten der Physiologie und Psychologie, unter welchen die „Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens" (1851) und die „Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele" (1852) die umfangreichsten und bedeutendsten sind, seiner Vertretung der mechanischen Principien einen steigenden Nachdruck und eine immer wachsende Vielseitigkeit der Gesichtspuncte zu geben. Wir zweifeln nicht, daß der Wirksamkeit dieser Arbeiten ein vielleicht nicht ganz unbeträchlicher Antheil einzuräumen ist an der seitdem, wie allerdings auch schon vorher, in fortwährender Zunahme begriffenen Hinneigung der naturwissenschaftlichen Forscher zu einer mechanischen Auffassung der Lebenserscheinungen, und insonderheit an dem jetzt wohl als entschieden zu betrachenden gänzlichen Miscredit des Begriffs der sogenannten Lebenskraft. Den Er-

*) Vergl. die Anzeige des erstgenannten Büchleins im Neunten Bande gegenwärtiger Zeitschrift, S. 301 ff.

**) Ref. erlaubt sich, zu verweisen auf seine Abhandlung „Ueber die Grenzen des mechanischen Princips der Naturwissenschaft." Dritter Artikel. Bd. 36. dieser Zeitschrift, S. 1 ff.

folgen seines wissenschaftlichen Thuns gereichte dabei zum unzweifelhaften Gewinn die von vorn herein entschiedene Freiheit desselben von jedwedem Verdachte materialistischer Tendenzen. Für Lotze war das Wort Leibnitzens nicht umsonst gesagt: in der Natur gehe zwar alles mechanisch zu, aber die Principien dieses Mechanismus selbst seyen nicht ihrerseits mechanischer Natur. Wenn schon keineswegs abgewandt von der Beachtung derjenigen Erscheinungen des Seelenlebens, die auch in diesem Lebensgebiete eine mechanische Erklärungsweise zuzulassen scheinen, bleibt er sich doch überall bewußt, daß die Möglichkeit einer derartigen Erklärung dort ihre sehr bestimmte Gränze hat, daß sie keineswegs hinaufreicht bis zum Begriffe des wahren inneren Wesens der Seele und des Geistes. Er verwirft in diesem Sinne nicht nur die materialistische Theorie in allen ihren Gestalten, sondern er erklärt sich auch mit unzweideutiger Entschiedenheit gegen das Unternehmen der Herbart'schen Schule, alles Seelen- und Geistesleben vollständig und ausschließlich zurückzuführen auf den vielfältig complicirten Begriff eines Mechanismus der Vorstellungen. Und dem entsprechend nun bleibt ihm auch für die Erscheinungen der körperlichen Natur ein Hintergrund, welcher für die wissenschaftliche Forschung noch anderartige Probleme, als die Aufgaben der mechanischen Physik es sind, in sich schließt. Dies alles mußte seinem Namen einen guten Klang bereiten in den zahlreichen und ehrenwerthen Kreisen derer, die, bei wohlbegründeter Ueberzeugung von der Wahrheit und durchgehenden Wirksamkeit der mechanischen Principien in dem gesammten Gebiete der körperlichen Natur und in denjenigen Regionen des Seelenlebens, deren innerer Gehalt und Beschaffenheit wesentlich bestimmt oder mitbestimmt ist durch die sinnlichen Einwirkungen dieser Natur, in der Ergründung der Gesetze, in der Beobachtung der Wirkungen dieses Mechanismus den Beruf ihres Lebens finden, zugleich aber ihren Verstand und ihr Gemüth offen erhalten für die Anerkennung einer über Natur und Sinnlichkeit erhabenen, dem mechanischen Calcül der physikalischen Bewegungserscheinungen entzogenen Geisteswelt.

Nicht ganz so klar hatte sich in seinen dem gegenwärtigen Buche vorangehenden Arbeiten das Verhältniß des Verfassers zu den Kreisen seiner philosophischen Mitforscher herausgestellt. Auch auf diese würde er vielleicht einen nachhaltigen und in mehrfacher Beziehung wohlthätigen Einfluß haben gewinnen können, hätte er mit gleicher Gründlichkeit, in gleich sorgfältig eingehender Erwägung, wie den entsprechenden Gebieten physikalischer und physiologischer Forschung, auch denjenigen Partien der philosophischen Denkarbeit in Vergangenheit und Gegenwart seine Aufmerksamkeit zugewandt, die sich ausdrücklich berühren mit den Ausgangspuncten und Voraussetzungen der mechanischen Naturforschung, und für welche, dafern sie ihre Aufgabe recht verstehen, eben sie, diese Ausgangspuncte, diese Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Untersuchung, die großen allgemeinen Grundphänomene des physikalischen, physiologischen und psychologischen Mechanismus, nach innerer Nothwendigkeit zu speculativen Problemen werden. Wie viel hier noch zu thun ist, wie durchaus unabgeklärt für alle oder die meisten geschichtlichen Standpuncte der Philosophie, auch noch die vom jüngsten Datum, ihr Verhältniß zu den Principien des Naturmechanismus ist: das weiß Jeder, oder vielmehr, das sollte und könnte jeder mit diesen Speculationen einigermaßen Bekannte wissen; in der That aber wissen es nur die Wenigen, welche für Inhalt und Beschaffenheit der Probleme, die aus den großen allgemeinen und von keiner Speculation hinwegzuleugnenden Grundthatsachen der Physik für die Philosophie erwachsen, ein Auge haben. Hier, wenn irgendwo, würde man den Verfasser haben erwarten können. Wie würde er sich, bei seinem für den eigenthümlichen geistigen Gehalt der Weltanschauung des neueren speculativen Idealismus keineswegs verschlossenen Sinne, ein Verdienst haben erwerben können um die wissenschaftliche Fortbildung dieser Weltanschauung, wenn er den Misgriffen, die es z. B. im Hegel'schen System, aber keineswegs in ihm allein, sondern ganz eben so auch in den dem Verf. noch ferner liegenden Lehren eines Schelling, Baader und Anderer, nicht haben zur

Würdigung der wahren Bedeutung des Naturmechanismus, zu einer gründlichen, ja auch nur zu einer wenigstens von den gröbsten Entstellungen freien Erkenntniß der Principien dieses Mechanismus kommen lassen, — wenn er, sage ich, diesen Misgriffen eine eingehende, eine das wirkliche Sachverhältniß dieser Principien zu den wahren und ächten Seiten der idealistischen Weltanschauung sorgfältig in Erwägung ziehende Beleuchtung hätte zu Theil werden lassen! Aber sein Verhältniß zu den genannten Lehren ist, bei aller von ihm wiederholt ausgesprochenen Anerkennung jener ächten Seiten ihres Gehaltes, doch im Ganzen ein ablehnendes geblieben, ablehnend nicht gerade in der verletzenden Weise hochmüthigen Vornehmthuns, — davor hat den Verf. sein überall gesunder und richtiger sittlicher Tact bewahrt, — aber doch in einer Weise, welche schwerlich auf einem ganz correcten Bewußtseyn über die Stelle, wo eigentlich die letzte Entscheidung über jene hochwichtigen Fragen der Wissenschaft zu suchen ist, beruhen möchte. Etwas mehr Geneigtheit zeigt der Verf., wenn auch nicht eben auf Grund einer in seiner Ueberzeugung feststehenden Bevorzugung dieser Lehrrichtung vor der ihr gegenüberstehenden, zum Eingehen in die auf jenes Cardinalinteresse seiner Forschung direct oder indirect sich beziehenden Partien der Herbart'schen Philosophie; und besonders in polemischer Beziehung hat nach dieser Seite das gegenwärtige Werk manches früher Versäumte nachgeholt. Die ausführliche, auch ihrerseits in einem würdigen Tone gehaltene Streitschrift gegen J. H. Fichte war durch eine ähnlich ausführliche Kritik der Lotze'schen Anschauungen in Fichte's Anthropologie hervorgerufen; einen sachlichen Fortschritt in der speculativen Auffassung und Behandlung der fraglichen Probleme hat sie uns nicht gebracht. Von der Mehrzahl aber der gegenwärtigen Wortführer in der Discussion philosophischer Fragen wird Lotze, bei allem succès d'estime, dessen er sich auch in diesen Kreisen rühmen kann, doch als in einer Seitenstellung zu den Interessen dieser Discussion begriffen angesehen, und man geht ihm, wie dies freilich auch manchen Anderen begegnet, ob mit,

ob ohne ihre Schuld, wer wird es so leicht entscheiden können? — lieber aus dem Wege, als daß man sich auf eine Verhandlung mit ihm einläßt.

Wir hielten es für angemessen, diese Bemerkungen über die frühere Laufbahn des Verf. voranzuschicken, denn die Eigenthümlichkeit des gegenwärtigen Werkes steht mit dem Charakter und den Ergebnissen dieser Laufbahn in einem unverkennbaren Zusammenhange. Zwar, von der Polemik, die in einigen seiner früheren Arbeiten so stark hervortrat, wird man in der gegenwärtigen nur noch wenige Spuren antreffen. Dieselbe sieht der Verf. jetzt wohl als abgethan an. Er hat sich nunmehr ganz der Aufgabe einer positiven, inhaltvollen Darstellung des Natur- und Seelenlebens von dem Standpuncte aus, welchen er durch diese Polemik zu erringen und zu begründen suchte, zugewandt. Aber die Art und Weise, wie sich für ihn dieser Standpunct motivirt, diese wird den Lesern des vorliegenden Buches doch nur dann vollkommen deutlich werden, wenn sie dabei die in jenen früheren Arbeiten gegebenen Prämissen im Auge behalten. Man kann diese Motivirung nicht eigentlich, nicht im engeren Sinne des Wortes eine philosophische nennen. Denn sie beruht nicht auf streng philosophischer Ableitung und Entwickelung jener allgemeinen Grundanschauung des Wesens der Natur und der Seele, auf die der Verf. seine ungemein reichhaltigen und vielseitigen Ausführungen der thatsächlichen Erscheinungswelt des Naturlebens, und insbesondere, denn nur dieses bildet ja den eigentlichen Gegenstand der vorliegen Arbeit, des Seelen- und Geisteslebens aufträgt. Vielmehr, es wird diese Grundanschauung von ihm eben nur in der Weise einer Hypothese eingeführt; in derselben Weise, in welcher über das allgemeine Wesen der Materie und der natürlichen Bewegungskräfte auch die Naturforscher sich ihre mit jener des Verf. nahezu zusammentreffenden Hypothesen bilden, um damit für ihre Auffassung des mechanischen Zusammenhanges der natürlichen Bewegungserscheinungen einen möglichst bequemen und handlichen Ausgangspunct zu gewinnen. Und so ist denn

auch die hypothetische Grundanschauung unsers Verfassers eine solche, der man deutlich ihren Ursprung ansieht nicht sowohl aus jener unbefangenen Betrachtung der Erscheinungen des Geistes- und Seelenlebens in ihrem ganzen Umfange, welche doch keineswegs außer dem Gesichtskreise des Verf. liegt, zu welcher vielmehr derselbe eine sehr gediegene, nach manchen Seiten sogar eine eminente Befähigung zeigt, als vielmehr eben nur aus der Richtung seines Geistes auf Beachtung und Ergründung vorzugsweise des auch in die Erscheinungen des Seelenlebens übergreifenden Naturmechanismus. So vielfältige Elemente einer Erkenntniß wir auch bei ihm antreffen, die ihn, wären sie gleich am Anfange seiner Laufbahn so deutlich und in so durchgebildeter Gestalt in ihm hervorgetreten, wie sie es jetzt sind, dazu hätten führen können, die Principien jenes Mechanismus in einer Region aufzusuchen, welche ihrerseits über dem Mechanismus erhaben, aber eben dadurch als Quell seiner Principien zu gelten geeignet ist: so hat ihn jene anfänglich eingeschlagene Richtung doch nicht dazu kommen lassen. Wie die Männer der mechanischen Naturforschung, so begnügt auch er sich, die Principien in einer Weise festzustellen, wie sie dem Verstande derer, deren Geist eben nur auf den mechanischen Calcul gerichtet ist, immerhin am nächsten liegen mag, wie sie aber keineswegs darum die gründlichste und wahrste, keineswegs auch die für eine unbefangene Auffassung der wirklichen Thatsachen des Seelen- und Geisteslebens, ja auch der des blos materiellen Daseyns günstigste ist. Wir zollen der Elasticität und Fruchtbarkeit der Geisteskräfte des Verf. volle Anerkennung, welche ihn, trotz dieses von ihm selbst ihm bereiteten Hemmnisses, zu einer so inhaltreichen, in vielen und wichtigen Puncten so wahrheitgemäßen Darstellung auch derjenigen Seiten seines Gegenstandes befähigt hat, deren eigenthümlicher Gehalt nicht unter das Gesetz des Naturmechanismus fällt. Aber wir verhehlen es uns nicht, daß durch das Ausgehen von hypothetischen Grundlagen, welche im wirklichen oder im vermeintlichen Interesse der mechanischen Seite des Natur- und Seelendaseyns ersonnen sind, ein zwiespältiger Charakter seiner

Darstellung verschuldet ist; — daß er, um mit Göthe *) zu sprechen, die Ideen, die er gewahr wird, nur zur Hinterthür hereinzubringen versteht.

Der Verf. huldigt in Bezug auf das Wesen der Seele dem monadologischen Realismus. Jede Seele ist ihm eine einheitliche, einfache Substanz, dem organischen Leibe nur äußerlich verbunden durch Anordnung des Weltschöpfers, aber nicht, sey es ihrem Daseyn oder ihrer Entstehung nach, von der Gemeinschaft des Leibes abhängig, nicht, im Sinne des Aristoteles, eine „Entelechie" des Leibes. Das ist, wie bekannt, eine schon oft und in vielfältigen Gestalten aufgestellte Hypothese; bei den Meisten zwar, die sich einer systematischen Durchführung derselben befleißigt haben, wie namentlich bei einem Leibnitz und einem Herbart, in ähnlicher Weise wie bei unserm Verf. durch die Hinneigung zu einer mechanistischen Naturansicht motivirt, welche jedoch zugleich den gerechten Ansprüchen der Seele auf Selbstständigkeit ihres Daseyns Rechnung trägt, aber nicht gerade nothwendig in Abhängigkeit von solcher Motivirung. Es gilt vielmehr diese Hypothese gar nicht Wenigen für das einzig mögliche Schutzmittel gegen den Materialismus. Sie kennen nur die Alternative: entweder die Seele ist eine Function des Leibes, ein mit ihm vorübergehendes Resultat seiner Lebensbewegungen, oder aber sie ist ein einfaches Wesen, nur ihren jeweiligen Zuständen nach, aber nicht ihrem Daseyn, nicht ihrer Entstehung nach verwickelt mit der Leiblichkeit. — Von Lotze wird man nicht anders erwarten, als daß er in derselben principiellen Weise, wie von ihren beiderseitigen Standpuncten aus sowohl Leibnitz als auch Herbart, seine monadologische Ansicht des Seelenwesens in eine ausdrückliche Verbindung bringen wird mit seiner Ansicht von dem beharrenden substantiellen Hintergrunde auch des körperlich materiellen Daseyns. Auch ihm gilt, wie jenen beiden Philosophen, jedweder Körper für eine Zusammen-

*) Briefwechsel mit Zelter, V, S. 307. Es sind diese Worte dort von „den Franzosen" gesagt, die „bei respectabler Erfahrung sich von mechanischen und atomistischen Vorstellungen nicht losmachen."

setzung aus einer Mehrheit einfacher, ausdehnungsloser Substanzen; solcher, welche mit der Seele wenigstens eben dies, ihre einfache Substantialität gemein haben. Doch werden die qualitativen Unterschiede des Seelenwesens als solchen von den Substanzen, die den Hintergrund der Körperwelt bilden sollen, von Lotze mehr betont, als selbst von Leibnitz, und ungleich mehr, als von Herbart. Hier nämlich kommt allerdings schon in der ersten Gestaltung der Grundhypothese die Richtung auf eine umfassendere Inbetrachtnahme der Spontaneität von Geistes- und Seelenthätigkeiten, der Macht der Idee über die realen Momente der physischen und psychischen Erscheinung zu Tage, als sie mit der Voraussetzung einer auch qualitativen Gleichartigkeit der körperlichen und der Seelensubstanz sich vertragen würde, auch nur einer solchen, wie sie in dem Leibnitz'schen Begriffe der „vorstellenden" Monas enthalten ist. Denn eben dadurch, daß Leibnitz den Begriff der „Perception" als wesentliches Attribut den Substanzen der Körperwelt eben so wie denen der Geisterwelt zutheilte und an ihn, an diesen Begriff als wirkende Ursache den gesammten Proceß des Naturmechanismus zu knüpfen unternahm, eben dadurch ward er genöthigt, auch die Succession der Vorstellungen in jeder einzelnen Monas als einen von gleicher Nothwendigkeit, wie jenen mechanischen, beherrschten Proceß zu fassen und auch die Macht der Idee, die Wirksamkeit des teleologischen Princips, in die engsten Formen des Mechanismus hineinzubannen. Für unsern Verf. dagegen gilt solche, der mechanischen gleichartige Nothwendigkeit zwar für jene primitiven Zustände der körperlichen Substanzen, die er eben deshalb nicht unter den Begriff der Vorstellung subsumiren will, aber bei seiner Bezeichnung des Begriffes der Seelensubstanz trägt er sogleich von vorn herein Sorge, den Begriff ihrer Functionen nicht in der engen Weise abzugränzen, daß ein derartiger Determinismus, wie der Leibnitz'sche, und wie in noch grellerer Gestalt der Herbart'sche, sich als unvermeidliche Folgerung herausstellen müßte. Das gereicht nun allerdings der einheitlichen Geschlossenheit seiner Weltanschauung nicht

eben zum Vortheil. Die Willkühr, der Mangel an tieferer philosophischer Begründung, welcher nach der Natur der Sache einer jeden monadologischen Hypothese anhängt, kommt überall in dem Maße deutlicher zum Vorschein, in welchem auf einen gleichartigen Begriff der Grundbestimmungen und Grundeigenschaften aller und jeder monadischen Substanzen verzichtet wird. Um so entschiedener dagegen hängen, die monadologische Hypothese einmal vorausgesetzt, an dieser laxeren Fassung die wirklich gediegenen, die zum nicht geringen Theil vortrefflichen Leistungen des Werkes. Denn von diesen dürfen wir wohl ohne Einschränkung behaupten, daß sie mit jener Hypothese eigentlich nichts gemein haben; daß sie ohne diesen Unterbau so gut und besser würden bestehen können, als mit demselben.

Eben um dieser Unabhängigkeit des eigentlichen Verdienstes der Leistung des Verf. von ihrer hypothetischen Grundlage willen würde ich es kaum für angemessen erachten, auf eine umständliche Polemik gegen diese Grundlage einzugehen. Der Streit jenes monadologischen Realismus, welcher neuerdings in der Denkweise mehrerer geistreichen Physiker, denen sich auch unser Verf. anschließt, ein wunderliches Bündniß mit dem physikalischen Atomismus eingegangen ist, indem er dem letzteren eine Art von metaphysischem Unterbau zu geben versucht hat: dieser sein Streit mit der ihm entgegenstehenden dynamisch-idealistischen Grundanschauung ist, sowohl was das Wesen der körperlichen Materie, als auch was das Wesen der Seele betrifft, nur auf dem Gebiete jener eigentlichen, strengen Speculation zur Entscheidung zu bringen, gegen welche sich Lotze, wie schon bemerkt, im Grunde überall ablehnend verhält. Sollte indeß der Verf. ein Interesse haben, von den Gründen *) Kenntniß zu nehmen, welche seinen gegenwärtigen Beurtheiler in einer entschiedenen Gegnerschaft wie gegen den physikalischen Atomismus,

*) Der Verf. spricht in einem andern Zusammenhange (I, S. 285) sehr gut von einer „unklaren und überall verderblichen Neigung, das an sich Einfache durch

so auch im Gebiete der Geistes- und Seelenlehre gegen den monadologischen Realismus beharren machen, während er doch nach anderer Seite der Bedeutung des Mechanismus in der Natur und im sinnlichen Seelenleben durchaus nichts zu vergeben gesonnen ist: so würde es ihm ein Leichtes seyn, dieselben in den Schriften des Letzteren, auch in Abhandlungen gegenwärtiger Zeitschrift, aufzufinden. Zum Behufe der Würdigung des gegenwärtigen Werkes aber ziehe ich es vor, mich an die nach meinem Dafürhalten verdienstvolleren Seiten der Behandlung seines Inhalts zu halten und die zur nähern Charakteristik dieser Behandlung besonders geeigneten Momente hervorzuheben. Was mir zum Behufe solcher Charakteristik von Polemik gegen die Prämissen des Werkes unerläßlich scheint, das wird an den geeigneten Stellen der Beurtheilung seinen Platz finden.

„Darin allein besteht der schlimme und alle Weltauffassung wahrhaft zerstörende Materialismus, daß man aus den Wechselwirkungen der Stoffe, sofern sie Stoffe sind, aus Stoß und Druck, aus Spannung und Ausdehnung, aus Mischung und Zersetzung, die Fülle des Geistigen als eine leichte Zugabe von selbst entstehen läßt, daß man glaubt, so selbstverständlich, wie aus zwei gleichen und entgegengesetzten Bewegungen Ruhe, oder aus zwei verschiedenen eine dritte in mittlerer Richtung entsteht, so gehe aus der Durchkreuzung der physischen Vorgänge die Mannichfaltigkeit des inneren Lebens hervor. Dies ist es, was

Zusammensetzung begreiflicher zu machen." Nun wohl, ein solches „an sich Einfache" ist die quantitativ unveränderliche Substanz der Materie in ihrer aus der Einheit des göttlichen Geistes herausgeborenen dynamischen Einheit, wie dieselbe sich durch die Eigenschaft der Schwere, der wechselseitigen Anziehung aller materiellen Theile, für jeden durch keinerlei wissenschaftliche Vorurtheile befangenen Sinn auf das Klarste und Schlagendste herausstellt. Der physicalische Atomismus dagegen und hinter demselben jetzt die metaphysische Monadologie ist nichts anderes, als ein „unklares und überall verderbliches" Bestreben, dieses an sich so Einfache durch Zusammensetzung (und zwar durch eine bis zum Aeußersten der Unnatur und Geschraubtheit complicirte Zusammensetzung) begreiflich zu machen.

jede ernsthafte Ueberlegung immer wird zurückweisen müssen, diese Nachlässigkeit des Gedankens, die jene Formen des mechanischen Geschehens, welchen überall in der Welt nur der Beruf wechselseitiger Vermittlung zwischen dem Inneren der einzelnen Wesen obliegt, als das Ursprüngliche auffaßt, woraus als beiläufiger Nebenerfolg alle Kraft und Regsamkeit dieses Inneren selbst entspringe." Diese trefflichen Worte (I, S. 164), an welchen man vom Standpuncte des höheren objectiven Idealismus nur etwa dies vermissen kann, daß sie über den Zweck des Naturmechanismus zwar Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit sagen: sie kennzeichnen nicht nur auf das Schlagendste die Armseligkeit, die Gedankenlosigkeit aller materialistischen Theorien, sondern sie stellen auch den Unterschied der monadologischen Theorie des Verf. von den Theorien eines Leibnitz und eines Herbart in ein für den Verf. in alle Wege nur vortheilhaftes Licht. Bei Leibnitz, so eine entschiedene Bedeutung auch in dessen Systeme neben und über dem Naturmechanismus für das teleogische Moment in Anspruch genommen wird, kann doch von einem Zweck der Vermittlung zwischen dem Inneren der Monaden unter sich durch die Formen des Naturmechanismus entweder überhaupt nicht, oder nur in einem subjectiv-idealistischen oder phänomenologischen Sinne die Rede seyn. Denn die Monaden sind dort in ihrer inneren Lebensentwickelung eine jede nur auf sich selbst gestellt, nur durch „prästabilirte Harmonie" unter einander in Uebereinstimmung. Bei Herbart aber wird dem mechanischen Geschehen eine metaphysische Nothwendigkeit zugeschrieben unabhängig von aller und jeder Zweckbeziehung; die Zweckbeziehung tritt erst hinterher, als ein deus ex machina hinzu. Für unsern Verf. dagegen bezeichnen sogleich die angeführten Worte den metaphysisch-teleologischen Gesichtspunct, unter welchen sein gesammtes Werk, in dieser gründlich von ihm durchgeführten Auffassungsweise überall sich selbst treu, den nichtsdestoweniger auch von ihm so klar und entschieden in den Vorgrund gestellten Begriff des Naturmechanismus einreiht. Dies nun freilich nicht, ohne daß sogleich an dieser Stelle, bis zu

einem gewissen Grade sogar für sein eigenes Bewußtseyn, die Uebelstände zu Tage kämen, welche durch die Gewaltsamkeit der monadologischen Voraussetzung verschuldet sind. Genöthigt wie er es durch diese Voraussetzung ist, den Sitz der zu verwirklichenden Zwecke unmittelbar in den monadischen Existenzen zu suchen, die nach ihm schon dem materiellen Daseyn zum Grunde liegen, anstatt in der Weise, für welche der allgemeine metaphysische Typus bereits in der aristotelischen Philosophie gegeben ist, den substantiellen Zweck in Form einer Reihe werdender Lebenseinheiten aus dem materiellen Leben hervorgehen zu lassen, darf er, trotz seiner Anerkennung einer qualitativen Verschiedenheit der Seelenmonaden von den körperlichen, die Consequenz nicht scheuen, daß eben durch die mechanischen Processe ein Theil jener Existenzen zu dem Range von Seelen, von selbstbewußten Geistern erhoben wird, und diese Consequenz erläutern durch das allerdings sehr drastische, aber bei unbefangener Auffassung keineswegs seiner Grundannahme günstige Beispiel der durch einen Messerschnitt vervielfältigten Polypenseele. — Dies indessen, wie schon angedeutet, wird uns nicht abhalten, der geistvollen Versatilität die ihr gebührende Anerkennung zu zollen, mit welcher der Verf. nun sofort den Begriff jener qualitativen Lebens- und Bewußtseynseinheiten ins Auge faßt und als Problem seiner weiteren Forschung in Angriff nimmt, die auch nach ihm in irgend einer Weise als das Ergebniß vorangehender Naturprocesse werden zu fassen seyn. In der Behandlung dieses Problems erhebt sich, wie schon bemerkt, sein Werk weit über die Willkühr und Einseitigkeit der bisherigen monadologischen Systeme. Freilich aber ist durch das Streben nach Vereinigung so disparater Gesichtspuncte eine große, auch dem geduldigsten Leser oft sehr beschwerlich fallende Weitläufigkeit verschuldet worden.

Noch ein weiterer Uebelstand, der allerdings den meisten neueren Darstellungen der Seelenlehre gemeinsam, auch den ihren sonstigen Standpuncten nach verschiedenartigsten, ist nun zwar auch von unserm Verf. nicht vermieden worden: die Vermengung jenes allgemeinen Theiles dieser Lehre, welcher eigentlich nur

von den der menschlichen Seele mit der thierischen gemeinsamen Eigenschaften und Grundbestimmungen handeln sollte, mit den nur der vernünftigen Seele des Menschen eigenthümlichen. Werfen wir einen Blick auf die allgemeine Disposition der zwei ersten Bände oder sechs ersten Bücher des Werkes, von denen das vierte vom „Menschen", das fünfte vom „Geiste" zu handeln verspricht: so finden wir uns berechtigt zu der Erwartung, es werde, nachdem das erste Buch den Begriff des „Leibes" abgehandelt, das zweite von der „Seele", und das dritte vom „Leben", wesentlich nur den Begriffen der sinnlichen Seele und des sinnlichen Lebens, beiden so in der Thierwelt wie in der Menschenwelt, gewidmet bleiben. Wie aber stimmt es dazu, daß, nach den bereits von uns besprochenen allgemeinen Erörterungen, die näher eingehende Verhandlung des zweiten Buches mit der Bemerkung anhebt (S. 168): „Verständlich wird uns die Geschichte und der Zusammenhang des innern Lebens nur dadurch, daß wir alle seine Zustände auf das eine Ich beziehen, das eben so ihrer gleichzeitigen Mannichfaltigkeit als ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge unverändert zum Gunde liegt"? — Wer wird nicht sogleich bei diesen Worten gewahr, daß für den Verf. eben so, wie für die Mehrzahl seiner Mitarbeiter im anthropologischen und psychologischen Gebiete, der methodologisch so correcte Vorgang des Aristoteles in seinen drei Büchern von der Seele ein verlorener ist? — Und so erhält denn, eben durch diese Worte und durch die Folge, die ihnen gegeben wird, auch das mehrfältige Gute, welches er sowohl in diesem Zusammenhange, als auch anderwärts über das Verhältniß der im Bewußtseyn hervortretenden ideellen Einheit zu der ihr vorauszusetzenden realen Einheit des Seelenlebens sagt, eine schiefe Wendung. Das Problem wird escamotirt, von dieser realen Einheit oder möglicherweise auch Nichteinheit (man denke an das vervielfältigte Seelenleben des zerschnittenen Polypen!) des noch nicht seiner selbst bewußten, noch nicht als ein Ich sich selbst erfassenden Seelenlebens einen wissenschaftlich genauer bestimmten Begriff aufzustellen. So fein und richtig, obwohl im Grunde schon an und

für sich selbst über die realistischen Voraussetzungen des Verf. hinausführend, die Bemerkung ist (S. 170)ʻ „nicht darauf beruhe unser Glaube an die Einheit der Seele, daß wir uns als solche Einheit erscheinen, sondern darauf, daß wir uns überhaupt erscheinen können", nebst der von ihm daran geknüpften Prämisse: „kann ein Wesen überhaupt sich selbst, oder kann Anderes ihm erscheinen, so muß es nothwendig auch in seiner Natur als Eines das Mannichfache des Scheines zusammenfassen können": so einleuchtend ist auch die Nothwendigkeit einer Beschränkung dieses Schlusses auf solche Wesen, in welchen es wirklich zu einheitlicher Reflexion der inneren Erscheinung, zur Selbstvergegenständlichung der inneren Lebensbewegungen kommt, also auf die vernünftigen Menschenseelen, seine Ungültigkeit für alle blos sinnliche Seelenwesen. Diese aber, wie gesagt, vermissen wir bei unserm Verf. Das Geistreiche, was er zur Erläuterung seines Schlusses beibringt) S. 171), ist gegen ihn selbst gerichtet; denn es beweist die Nothwendigkeit einer im Momente der inneren Reflexion neu entstehenden Seeleneinheit, das Ungenügen aller und jeder diesem Momente schon vorausgesetzten.

Daß auch das nur animalische, nur sinnliche Seelenleben schon in seiner Weise ein einheitlich in sich geschlossenes ist: das natürlich bin und bleibe ich weit entfernt, in Abrede zu stellen. Aber daß seine Einheit eine an und für sich und in ihrer Verwirklichung von dem organischen Leibe unabhängige ist: das ist noch nie bewiesen worden, und auch bei unserm Verf. finden wir für diese Annahme nicht den Schatten eines Beweises. Bei ihm, wie bei so Vielen der mit ihm auf gleichen Wegen Wandelnden, stammt vielmehr die ungehörige Einmischung der Erscheinungen des Selbstbewußtseyns in die niedere, animalische Lebenssphäre eben aus der Verlegenheit, ohne diese Erscheinungen den Begriff einer Einheit des Seelenlebens herauszubringen, einer solchen nämlich, welche nicht durch den körperlichen Lebensproceß, durch die organische Geschlossenheit der Lebensbewegungen des Leibes vermittelt wäre. Es ist von seinem Standpunct folgerecht, wenn er, um die weite Kluft zwischen thierischer und

menschlicher Natur zu erklären, die er natürlich nicht in Abrede stellen kann, (II, S. 140 ff.) darauf dringt, daß wir, „anstatt in dem Menschen eine Thierseele zu suchen, auf die wie auf einen Wildling unedlerer Art ein unterscheidender höherer Trieb gepflanzt wäre, vielmehr von Anfang in dem menschlichen Geiste ein eigenthümliches Wesen zu sehen haben, dessen charakteristische Natur selbst in den einfachsten und niedrigsten Aeußerungen seiner Thätigkeit schon wirksam ist, obgleich ihre volle Bedeutung und ihr Gegensatz gegen die Seele des Thieres erst in den letzten Ergebnissen ihrer Entwickelung deutlicher hervortritt." Wir verstehen das Richtige, was in dieser Mahnung enthalten ist, vollkommen zu würdigen, wissen auch dem Verf. aufrichtig Dank für die Sorgfalt und Umsicht, mit welcher wir ihn durch sein ganzes Werk hindurch auf das Emsigste beflissen sehen, die unendliche Mannichfaltigkeit der Abstufungen nicht in der Entwickelung nur, sondern auch in der natürlichen Entwickelungsfähigkeit der Menschennatur in das gebührende Licht zu stellen, und so den Begriff einer Art von Stetigkeit des Uebergangs von der thierischen Natur zur menschlichen zu begründen. Aber das dürfen wir uns nicht verleugnen, daß über der realistischen Tendenz seiner Erklärungsweise jenes große thatsächliche Moment des Unterschiedes der geistigen Existenz von der blos seelischen überall zu kurz kommt *). Ignorirt nämlich wird vom Verf. bei allen Zugeständnissen, welche er der idealistischen Betrachtungsweise macht, doch der Hauptpunct, der sich in dem Idealismus der neueren Schulen seit Kant so klar und überzeugend herausgestellt hat: dieser, daß das selbstbewußte Vernunftwesen, das Ich, nur ist, indem es sich selbst setzt, sich selbst denkt; und daß erst mit dieser inneren That des Sichselbstsetzens, des Sichselberdenkens auch eine innere Einheit des See-

*) Man vergleiche zu dieser Bemerkung den charakteristischen Ausspruch des Verf. II, S. 258: „Es sind schließlich dieselben Mosaikstifte, aus denen das Bild des menschlichen Geisteslebens, wie das des thierischen Dichtens und Trachtens zusammengesetzt ist." Man vergleiche ferner die in ihrer Art und Richtung eingehenden und gründlichen Ausführungen II, S. 267 ff.

lenlebens vorhanden ist, während ohne dieselbe und vor derselben nur die äußere Einheit besteht, welche die Seele als Entelechie eines lebendigen, organischen Leibes hat. Und doch ist nur in dem Begriffe jener Selbstsetzung die thatsächliche Antwort gegeben auf die vom Verf. mit Unrecht als jedem Nachdenken unlöslich bezeichnete Frage (I, S. 209): „Wie es zugeht, daß das innere Leben seyn kann; durch welchen Zauber es dem schaffenden Weltgeiste gelingt, in der Mitte der wandelbaren Ereignisse etwas Unauflösliches, Festes zu gestalten, das sie alle in sich hegt, an sich trägt und ihnen den Halt des Daseyns giebt, dem Gerippe ähnlich, an dessen Starrheit die blühende Fülle der Gestalt befestigt ist." — Daß eben so auch nur in der Einheit, die aus jener That der Selbstsetzung resultirt, eine solide Gruudlage gegeben ist für den Unsterblichkeitsglauben, den ja auch unser Verf. (I, S. 425) nicht auf seine monadologische Hypothese, sondern auf den Begriff der Werthbestimmungen im Inhalte des Seelenlebens begründet wissen will: das möge hier nur im Vorübergehen bemerkt seyn.

Durch das Labyrinth der eben so interessanten als ausführlichen Erörterungen über die Frage, wiefern in der überall von dem Verf. vorausgesetzten Einheit des Seelenwesens doch zugleich eine ursprüngliche Mannichfaltigkeit, eine Mehrheit von Seelenkräften oder Seelenvermögen anzunehmen ist, wird man den leitenden Faden wohl am leichtesten dann auffinden, wenn man gewahr wird, wie der Verf. dabei überall die psychologische Theorie Herbarts im Auge hat. „Eine Lehre, welcher die Psychologie große Fortschritte verdankt, beschänkt die nothwendige Anerkennung einer Vielheit auf einander nicht zurückführbarer Aeußerungsweisen der Seele auf jene Rückwirkungen, welche die Seele in unmittelbarer Wechselwirkung mit äußeren Reizen entwickelt, auf die einfachen Empfindungen" (I, S. 198). „So ist die Seele nur noch der Schauplatz für das, was zwischen den Empfindungen und Vorstellungen geschieht, allerdings ein solcher, der alles in ihm Geschehende mit Bewußtseyn begleitet, aber ohne viel anderen Einfluß darauf auszuüben, als

den des Umfassens und Zusammenhaltens, den jeder Rahmen auf das umschlossene Gemälde äußert. Dies ist der Punct, dem unsere Betrachtungsweise entgegentreten möchte. — — Mögen diese ersten Erzeugnisse immerhin einem gesetzlichen Mechanismus anheimfallen, und der Verlauf der Vorstellungen, seine Verknüpfungen und Trennungen, sein Vergessen und Wiedererinnern von selbst und ohne einen neuen Eingriff der Seele zu Stande bringen, so ist doch damit das geistige Leben nicht abgeschlossen, und die höheren Thätigkeiten, auf denen sein Werth beruht, gehen aus diesem mechanischen Treiben nicht von selbst hervor. Der ganze nothwendige Ablauf dieser inneren Ereignisse erzeugt nur Veranlassungen, die dadurch allein, daß sie auf das stets gegenwärtige ganze Wesen der Seele zurückwirken, aus diesem neue Formen der Wirkung hervorlocken, die sie für sich allein nicht erzeugt hätten. Gegen jeden einzelnen ihrer inneren Zustände befindet sich die Seele in derselben Lage, in welcher sie sich gegenüber den äußeren Empfindungsreizen befand; gegen jeden kann sie mit einer Gestalt der Thätigkeit antworten, die wir nicht aus jenen Zuständen ableiten können, weil sie in der That nicht in ihnen allein liegt, die wir vielmehr an diese Zustände nur anknüpfen können, nachdem uns die Erfahrung gelehrt hat, daß eben diese neue Form des Wirkens es ist, die von ihnen als Reizen einer höheren Ordnung in dem Wesen der Seele geweckt wird." — Ich habe diese Stelle ausgezogen, nicht in der Absicht, um damit die Quintessenz der Ausführungen des Verf. über „Natur und Vermögen der Seele" und was bei ihm daran sich anschließt, zu bezeichnen, sondern um die Leser dieser höchst lesenswerthen Ausführungen auf den Punct aufmerksam zu machen, wo sie den Schlüssel zu denselben zu suchen haben. Ganz befriedigen werden diese Ausführungen schwerlich irgend einen Leser; das ist nach der Ueberzeugung des Ref. ein für allemal einer Darstellung unmöglich, welche sich weder das einheitliche Princip des animalischen, noch das des geistigen Seelenlebens zur wissenschaftlichen Klarheit gebracht hat. Eben so wenig aber ist doch

andererseits in ihnen das Ringen eines reichen und edlen Geistes von dem einmal vorgefaßten monadologischen Standpuncte nach einer richtigen Würdigung der von ihm mit seltener Unbefangenheit und Umsicht aufgefaßten Erscheinungen der lebendigen Wirklichkeit des Seelenlebens ohne Frucht geblieben.

Der Herbart'schen Zurückführung alles Seelenlebens auf einen Mechanismus der Vorstellungen stellt der Verf. mit einer geschickten Wendung, die für den Gedankeninhalt seiner gesammten weiteren Darstellung von der glücklichsten Wirkung ist, als einen „Rest im Erfolge, der nicht aus den bedingenden Umständen sich erzeugen läßt, sondern fremd zu ihnen herzutritt" (I, S. 194), die Erscheinungen des Gefühlslebens entgegen. „Betrachten wir die Seele nur als vorstellendes Wesen, so werden wir in keiner noch so eigenthümlichen Lage, in welche sie durch die Ausübung dieser Thätigkeit geriethe, einen hinlänglichen Grund entdecken, der sie nöthigte, nun aus dieser Weise ihres Aeußerns hinauszugehen und Gefühle der Lust und Unlust in sich zu entwickeln." Recht eigentlich eine Grundüberzeugung des Verf., eine solche, von der wir im gesammten Verlaufe seines Werkes die mannichfaltigsten Belege finden, drückt sich in den Worten aus, welche er der Behauptung, daß „Gefühl und Streben nichts anderes seyen, als die Formen, unter welchen der Thatbestand des Vorstellungslaufes von dem Bewußtseyn aufgefaßt werde", entgegenstellt (S. 196). Sie sind nach ihm „nicht unbedeutende Beiwerke, deren man gelegentlich gedenken könnte, als spielten sie nur neben jenem Thatbestande, in dem allein das Wesen der Sache läge, nebenher; das Wesentliche liegt vielmehr eben in dieser Art und Weise des Erscheinens. Als Gefühle und Strebungen sind die Gefühle und Strebungen von Werth für das geistige Leben, dessen Bedeutung nicht darin besteht, daß allerhand Verwickelungen der Vorstellungen eintreten, die beiläufig unter jenen Formen zum Bewußtseyn kommen, sondern darin, daß die Natur der Seele im Stande ist, sich irgend etwas als Gefühl und Streben erscheinen zu lassen." — — „Das Höchste mag das seyn, was

der beständigen Stimmung eines idealen Gemüthes wohl thun würde, aus dessen inneren Zuständen jede Abirrung von dem Zwecke seiner Entwickelung getilgt wäre. Noch höher hinaus dagegen liegt nichts; und der Gedanke eines irgendwie unbedingt Werthvollen, das seinen Werth nicht durch eine Erzeugung von Lust bewiese, überfliegt sich selbst und das, was er wollte" (II, S. 304). Diese mit der Vertretung der großen sittlichen Interessen, welche namentlich in den späteren Partien des Buches eine immer mehr hervortretende Stellung einnehmen, auf das Engste zusammenhängende Werthschätzung des Gefühls und Strebens unterscheidet die Darstellung Lotze's sehr zu ihrem Vortheil nicht nur von derartig realistischen Lehren, wie die Herbart'sche, sondern eben so sehr und sogar noch mehr — denn Herbart sucht ja doch durch seine praktische Philosophie eine Ausgleichung herbeizuführen, — von manchen idealistischen, wie z. B. den Hegel'schen. Vortrefflich sind seine Bemerkungen (I, S. 260 ff.) über die unendliche Mannichfaltigkeit der Gefühle und ihre Allgegenwart in allen den unendlichen Verzweigungen des Seelenlebens, in welchen sie als der ganz unentbehrliche Hebel für alle positiven Forderungen und Steigerungen dieses Lebens nach der einen, für die Beseitigung seiner Hemmungen nach der andern Seite hervortreten, und durchaus bündig die Zusammenhänge ihres Inhalts, auf welche schon in diesen Bemerkungen selbst hingewiesen wird, mit dem Inhalte der nachfolgenden Darstellungen des weltgeschichtlichen Culturlebens der Menschheit. Und auch das können wie nicht nur als neu, sondern auch, unbeschadet unserer obigen Ausstellung gegen die Mängel in des Verfs. Auffassung des Selbstbewußtseyns, als richtig und verdienstlich erkennen, was (I, S. 269 ff. II, S. 301 f.) über die Unentbehrlichkeit des Gefühlslebens zur thatsächlichen Verwirklichung des Selbstbewußtseyns bemerkt wird. Hätte der Verf. es verstanden, das von ihm erkannte Wahre in eine und dieselbe Erkenntniß zu vereinigen mit dem von ihm unerkannt gebliebenen eben so Wahren, so würde er sich dann auch im Stand gefunden haben, seine so vielfach lehrreichen

und tiefgeschöpften Erörterungen über Natur und gegenseitiges Verhältniß des Vorstellungslebens und des Gefühlslebens zu krönen durch eine, in ganz anderer Weise überzeugte und überzeugende Theorie des Willens und seiner Freiheit, als die wenn auch gut gemeinte und keineswegs unverdienstliche, mit der er (I, S. 277 ff.) sein zweites Buch beschlossen hat. Noch mit ganz anders erfolgreichem Nachdruck würde er dann die Worte haben sprechen können, welche so, wie jetzt sein wissenschaftliches Thun sich uns darstellt, zum nicht geringen Theile als gegen dieses sein Thun selbst gerichtet uns erscheinen müssen (S. 287): „So sehr sind wir in der Betrachtung der Natur an die mittelbaren Wirkungen und an ihre Erklärung durch Zusammensetzung einzelner Beiträge, so sehr an die Zurückführung inhaltvoller Unterschiede der Eigenschaften auf unbedeutende Veränderungen in der Größe und Verbindungsweise gleichartiger Elemente gewöhnt, daß uns zuletzt das Verständniß alles Unmittelbaren abhanden kommt und eine allgemeine Sucht, Alles zu construiren, Allem eine verwickelte Maschinerie seines Entstehens und Daseyns unterzuschieben, sich unserer Gedanken unwillkührlich bemächtigt. Fast möchten wir dann behaupten, daß auch in unserm Innern nichts vorhanden sey, als eine äußerliche Aneinanderkettung von Ereignissen, ähnlich der Mittheilung der Bewegung, durch welche wir auch in der Außenwelt ein Element das andere stoßen sehen; und was sonst noch in uns vorkommt, Bewußtseyn, Gefühl und Streben, wir würden fast versucht seyn, es nur als einen beiläufigen Schein anzusehen, den jenes wahre Geschehen in uns wirft, wenn nicht dann doch wieder Etwas da seyn müßte, für welches und in welchem dieser Schein entsteht.“

Das dritte Buch, dessen Inhalt bei einer nach unserm Dafürhalten methodologisch correcteren Anordnung dem des zweiten hätte vorangehen müssen, enthält jedoch, aus dem Gesichtspuncte unserer vorstehenden Bemerkungen über den allgemeinen Geist und Sinn des Werkes angesehen, sehr interessante weitere Belege zu dem Inhalte dieser Bemerkungen. Die Frage

nach dem „Zusammenhange zwischen Leib und Seele“ wird vom Verf. ganz im Geiste der zuletzt angeführten Worte aus dem Schlusse des zweiten Buches behandelt. Die Wechselwirkung beider gilt ihm (S. 300) als unerklärlich, aber dieses Unerklärliche selbst ist ihm, näher betrachtet, „vielmehr der Begriff jenes einfachen und ursprünglichen Geschehens, auf welches jede Erläuterung zusammengesetzter Ereignisse uns zurückführt, und welches wir nun, uns selbst misverstehend, aus seinen eignen Folgen begründen möchten.“ So verhält es sich in der That auch beim Begriffe der Seele als Entelechie des lebendigen organischen Leibes, nur daß, bei veränderter metaphysischer Grundlage, auch die Voraussetzung der „Unerklärlichkeit“ hinwegfällt; und alle nachfolgenden, wiederum sehr geistvollen Ausführungen des Verf. leiden mit geringer Veränderung auch auf eine solche Grundansicht Anwendung, welche nichts weiß von einer monadischen Existenz der Seele gegenüber dem nur äußerlich ihr hinzugesellten Leibe. Sie werden sich, bei geschickter Behandlung, mit gutem Erfolge für letztere benutzen und verwerthen lassen. — Die Frage nach dem „Sitze der Seele“ ist der Verf. durch seine monadologische Hypothese genöthigt, in einem Sinne sowohl aufzuwerfen als zu beantworten, bei welcher ihm die unbefangene Erfahrung eben so, wie eine mehr in die Tiefe arbeitende Metaphysik durchaus im Stiche läßt. Aber gerade die Schwierigkeiten, auf welche er bei dieser Frage stößt, haben ihn, und zwar nicht erst im gegenwärtigen Buche, zu einem Aufgebote seines Scharfsinns angespornt, dessen Erfolge man nach der mit so sinnreicher Spitzfindigkeit von ihm ausgesponnenen Hypothese über die „Localzeichen“ der räumlichen Anschauungen beurtheilen mag. — Die Vorstellung von „Organen der Seele“ nennt der Verf. eine „gedankenlose.“ Hiezu mag er sich berechtigt gefunden haben durch seine durchgängige Voraussetzung einer Seelensubstanz, die, wenn man Ernst mit ihrem Begriffe machen wollte, auch ohne Auge müßte sehen, ohne Ohr hören können. Indeß will uns, aufrichtig gestanden, auch so diese Berechtigung nicht recht klar werden, da ja doch

immer auch die Seelensubstanz des Verf. der Organe des Körpers, und in oberster Instanz des Gehirnorganes nicht entbehren kann, um die Eindrücke zugeführt zu erhalten, welche den bestimmten, von ihr selbst dann weiter zu verarbeitenden Inhalt ihrer Lebensthätigkeiten ausmachen sollen, und da nur um Weniges später (S. 360) der Verf. zum Behufe einer Erklärung der Herrschaft über Stimm- und Sprachwerkzeuge und (S. 363) über Bewegungsorgane die Unentbehrlichkeit eines „Centralorganes" ausdrücklich einräumt. Aber noch weniger freilich wird man ihm seinen Tadel zugestehen können von einem derartigen Standpuncte, wie von welchem Aristoteles den Ausspruch wagen durfte: das Sehen sey die Seele des Auges, das Hören die Seele des Ohres u. s. w. Daß „nur der ungetheilten Einheit, nicht einer Mehrheit zusammenwirkender Gehirntheilchen die Aufbewahrung und Wiederbringung der Eindrücke möglich ist" (S. 355): das freilich hat seine Wahrheit selbstverständlich für einen Standpunct der eben bezeichneten Art ganz eben so, wie für den spiritualistischen Realismus unsers Verf. — Die Raschheit, mit welcher wir denselben (S. 357) über das große Problem einer Erklärung des Schlafes hinwegschlüpfen sehen, wird man in diesem Zusammenhange erklärlich finden. Denn es ist dieses Problem ein ohne Zweifel völlig unüberwindlicher Anstoß für jede in Bezug auf das Verhältniß zwischen Leib und Seele dualistische Theorie. Aehnliches gilt von der Eilfertigkeit, mit welcher (S. 372 f.) die Erscheinungen des Schlafwachens und Hellsehens abgethan werden. — Wiederum als sehr verdienstlich erscheinen uns dagegen die Erörterungen, welche der Verf. (S. 374 ff.) der „Empörung des Gemüths über die Kälte einer Ansicht" entgegenstellt, „welche alle Schönheit und Lebendigkeit der Gestalten in einen starren physisch-psychischen Mechanismus verwandele." Nur daß wir uns selbstverständlich dabei die Freiheit vorbehalten müssen, ihren Inhalt auf den Boden einer Ansicht zu übertragen, welche, im Makrokosmos wie im Mikrokosmos, durch einen und denselben perennirenden Act den Geist das künstliche Gewebe jenes Mechanismus sowohl erzeugen, als

auch beherrschen läßt. Aber zu solcher Uebertragung bietet der Verf. selbst die Hand durch seine glückliche Bemerkung (S. 382): „Die Thatsachen, daß der Einfluß des Seyenden und seiner Veränderungen in dem Innern der geistigen Wesen das Aufblühen einer Welt sinnlicher Empfindungen veranlaßt, steht nicht als eine müssige Zugabe neben dem übrigen Zusammenhange der Dinge, als wäre der Sinn alles Seyns und Geschehens vollendet auch ohne sie; sie selbst ist vielmehr eines der größten, ja das größte aller Ereignisse überhaupt, neben dessen Tiefe und Bedeutsamkeit alles Uebrige verschwindet." Und (S. 386): „Während frühere Ansichten aus den Wirksamkeiten des Stoffes das geistige Leben wie eine leichte und selbstverständliche Zugabe glaubten hervorgehen zu sehen, ist es jetzt in der That unsere Absicht, die alleinige ursprüngliche Wirklichkeit der geistigen Welt zu vertreten und zu zeigen, daß wohl die materielle Natur aus ihr, aber nicht sie aus dieser begreifbar ist."

Wenn nun, dem Sinne dieser letzteren Bemerkung entsprechend, der Verf. in den Schlußpartien seines dritten Buches und ersten Bandes, desgleichen im vierten Buche, dem ersten des zweiten Bandes, auf die Fragen über das Wesen der Materie, über die allgemeine Weltbeseelung, über die ersten und die letzten Dinge des Seelenlebens zurückkommt: so ist es unsere Absicht nicht, ihm anders als etwa beiläufig bei Besprechung der Schlußpartien des ganzen Werkes, in diese Betrachtung nachzufolgen. Zu solcher Besprechung selbst jedoch werden wir um so rascher gelangen können, je weniger es unsere Absicht ist, mit einer Ausführlichkeit, auch nur der doch immer noch sehr beschränkten gleichkommend, mit welcher wir im Vorstehenden einige solche Partien des ersten Bandes besprochen haben, die uns neben der auch ihnen gezollten Anerkennung doch zugleich zu lebhaftem Widerspruch aufforderten, jetzt auch bei denjenigen Theilen des Buches zu verweilen, bei welchen für uns die Einstimmung vorwiegt vor dem Widerspruch. Dies aber sind eben diejenigen Theile, die wir, und zwar nicht blos aus Grund dieser Uebereinstimmung, als den eigentlichen Kern des

Werkes zu bezeichnen uns berechtigt erachten: die zwei letzten Bücher des zweiten und die zwei ersten des dritten Bandes; letztere auch in stylistischer Beziehung die wahre Krone des Ganzen. Schon die Ueberschriften dieser vier Bücher: der Geist, der Welt Lauf, die Geschichte, der Fortschritt: schon sie zeigen, wie in denselben die Darstellung einer ethischen Anthropologie in einem umfassenden und großartigen Sinne unternommen wird. Und dies nun ist ein Feld, auf welches wir dem Verf. mit fast ungetheilter Freude und Anerkennung folgen können. Hier nämlich entwickeln sich, mit seinem eminenten Scharfsinn, mit der bewundernswürdigen Gewandtheit und Elasticität seines Ausdrucks, zugleich auch in schönster Weise die sittlichen und ästhetischen Eigenschaften seines Geistes: sein durchaus gesunder und nach den vielseitigsten Richtungen aufgeschlossener Sinn für alles Aechte und Edle der Menschennatur, sein warmes Mitgefühl für Freuden und Leiden dieser Natur, sein gründlich und gediegen durchgebildetes Urtheil über ihre sittlichen, sittlich-ästhetischen Strebungen und Bethätigungen. Es ist nicht zu zweifeln, daß diese Eigenschaften, bei dem überall durchsichtigen, eben so leichten und fließenden als geschmackvollen und würdig gehaltenen Vortrag, einen zahlreichen Leserkreis um sein Werk versammeln und festhalten würden, wäre dem Verf. nicht, bei der unverkennbaren inneren Wärme seines Gemüths, doch die nach außen wirkende, ich möchte sagen plastische Lebenswärme des Ausdrucks versagt, die zu einer in höherem Grade zugleich anziehenden und fesselnden Darstellung ein unumgängliches Erforderniß, der geistige Hebel aller eigentlichen Beredtsamkeit ist. Nur diesem Mangel ist es zuzuschreiben, daß bei aller so schwunghaften und doch zugleich in so edlen Gränzen gehaltenen Leichtigkeit des Redeflusses dennoch die Lectüre des Buches, auch in diesen gelungensten Partien, — noch ungleich mehr freilich in den übrigen — keine leichte ist. Es bedarf überall einiger Willensanstrengung, dem Verf. zu folgen, und solche Anstrengung hält bei wenigen Lesern lange aus; von selbst getragen durch den wenn auch oftmals üppig aufquil-

lenden Wogenschlag der Rede fühlt man sich nirgends. Aber belohnen wird sich in den hier bezeichneten Partien des Werkes eine derartige Anstrengung sicherlich bei Jedem, der sich dazu entschließt. Denn nicht leicht anderwärts wird man in so gedrängten Zügen, in so eng umgränztem Umfange*) eine so reichhaltige Darstellung der geistigen und sittlichen Menschennatur nach allen Hauptmomenten ihrer empirischen geschichtlichen Erscheinung antreffen. Entkleidet wie diese Darstellung es ist von allen literargeschichtlichen Belegen und Nachweisungen der Art und Weise, wie sich die mitgetheilte Einsicht allmählig unter unsern Zeitgenossen gebildet und befestigt hat, wird dadurch zwar — wir verhehlen es uns nicht — ihre belehrende Kraft nicht unbeträchtlich geschmälert für einen Leserkreis, der, nicht ohne Berechtigung, zugleich mit der sachlichen auch diese formale Belehrung sucht. Aber nur um so ungetheilter wird die Aufmerksamkeit solcher Leser, die von vorn herein sich bescheiden, nicht jedwede Art der Belehrung in einer einzelnen Darstellung suchen zu dürfen, auf das sachlich Wesentliche des Inhalts hingedrängt. Nicht einen strengen Faden wissenschaftlicher Ableitung oder Entwickelung darf man auch in diesen Abschnitten des Buches suchen. Der Gegenstand liegt dem Verf. als ein gegebener vor, er wird von ihm überall eben nur als ein gegebener behandelt, ohne Anspruch auf Nachweisung einer metaphysischen Nothwendigkeit in diesem Gegebenen. Indeß zieht sich ein einheitlich belebender Grundgedanke durch die Darstellung: der Gedanke des Gegensatzes zwischen der Vielheit der Individuen, nicht als bloß physischer Individuen, sondern zugleich als geistiger Per-

*) Es ist die Rede, ich wiederhole es, nur von den bezeichneten vier Büchern, dem fünften mit Einschluß etwa noch der zwei letzten Capitel des vierten, dagegen mit Ausschluß des den Zusammenhang störend unterbrechenden vierten Capitels des fünften Buches, bis zum achten Buche. Indeß dürfen wir die Bemerkung nicht zurückhalten, daß durch das nicht mit hinlänglicher Klarheit und Schärfe abgegränzte Verhältniß dieser Partien zu den übrigen doch manche Weitläufigkeit und Wiederholung verschuldet wird, die bei einer sorgfältigeren Disposition des Ganzen wohl hätte vermieden werden können.

sönlichkeiten, und, nicht der physischen Gattungseinheit, sondern der geistigen, idealen Einheit, welche durch die Beziehungen des Gesammtlebens der Menschheit, durch die große Gemeinsamkeit und Wechselseitigkeit aller ihrer Lebensbewegungen, Lebensthätigkeiten hindurchwaltet. Der Verfasser, schon durch seinen monadologischen Standpunct auf eine schärfere Betonung des Momentes der Individualität hingewiesen, als man sie bei solchen Philosophen und Historikern zu finden pflegt, die mit der Grundanschauung des Identitätsystems behaftet sind, hat dabei doch umsichtig und gewissenhaft auch den Anschauungen der entgegengesetzten Seite Rechnung getragen. Er hat, vielleicht eben in Folge des von ihm angestrebten und meist glücklich erzielten Gleichgewichtes beider Seiten, auch den Begriff der Individualität, der Persönlichkeit keineswegs nur nach der allgemeinen Schablone des monadologischen Realismus, sondern in einem Sinne behandelt, mit welchem sich auch eine in besonnener Weise von idealistischen Principien ausgehende Anschauung einverstehen kann und gern einverstehen wird. Seine ethische Weltanschauung fordert einen teleologischen Zusammenhang des Menschheitslebens, in welchen jede einzelne Menschenseele nicht blos beiläufig, nicht blos mit bestimmten einzelnen ihrer Thätigkeiten, sondern in welchen sie mit der Gesammtheit aller ihrer Zustände und Handlungen eintritt. Aber eben so auch fordert sie, daß die Stelle, welche in diesem Zusammenhange die einzelne Seele einnimmt, ihr die Bedeutung sichere, als Selbstzweck nicht nur ihrer eigenen, sondern auch der allgemeinen Geistesthätigkeit zu gelten, so daß der Gesammtzweck dieser letzteren sich nur dadurch vollzieht, daß in ihm fort und fort auch die Möglichkeit, ja daß, bei gesunder sittlicher Beschaffenheit der Individuen, die Sicherheit der Erfüllung aller persönlichen Selbstzwecke gegeben ist. Das persönliche Individuum ist ihm nicht, wie es für die Hegel'sche Geschichtsanschauung dies ist, nur ein verschwindendes Moment in dem geistigeu Gesammtprocesse. Eben so wenig aber ist es ihm, wie nach Herbart (vergl. die aus diesem Gesichtspuncte mit besonders nachdrucksvoller Schärfe wiederholte und näher motivirte Polemik

II, S. 156 ff.), eine einfache, in starrer Unveränderlichkeit beharrende Qualität, in welcher nur durch mechanische Einwirkung von außen die Mannichfaltigkeit hervorgerufen wird, in die dann ein äußerlicher Weltordner seine immerhin wohlwollenden Zwecke hineinlegt. Die Tragweite, dies möge man nicht übersehen, die Tragweite dieses doppelten Gegensatzes der Lotze'schen Grundanschauung zur Hegel'schen und zur Herbart'schen ist nicht erschöpft in den übrigens sehr zutreffenden Worten II, S. 265: „Zwischen die streitenden Auffassungen des geistigen Lebens tritt die unsere so, daß sie weder die bedeutsame Idee als die schrankenlos gestaltende Macht isolirt über der niedern Sphäre des gemeinen psychischen Mechanismus schweben läßt, noch ohne die Voraussetzung eines gestaltenden idealen Triebes mit der blinden Arbeit des letztern allein sich begnügen kann." — Mit einem Worte: der Verf. erhebt sich in seiner anthropologischen Ethik und Geschichtsphilosophie zu dem Begriffe eines lebendigen, immanent teleologischen Processes, und er nimmt in diesen Begriff die ganze Fülle geschichtsphilosephischer Anschauungen der speculativen Identitätslehre herüber, bringt aber das dieser Lehre fehlende Bewußtseyn über die absolute Bedeutung der individuellen, mit dem sittlichen Gehalte solchen Processes sich erfüllenden Persönlichkeit hinzu. Von dem Sinne dieser Grundanschauung ist seine Darstellung der besonderen Stadien des anthropologisch-geschichtlichen Processes überall beseelt und geleitet: von der eben so besonnen zurückhaltenden, als, wo es gilt, doch auch einer kühnen Zuversicht selbst in solchen Behauptungen, welche Vielen als parador erscheinen werden, nicht entbehrenden Auffassung der Schöpfung und Naturentwickelung des Menschengeschlechtes, bis hinauf zu dem in den meisten Hauptpuncten trefflich durchgeführten Begriffe religiöser Geistesentwickelung und Geistesoffenbarung. Nur dieser Sinn hat, was zuvörderst die Naturseite des geschichtlichen Geisteslebens betrifft, den Abschnitten über die Rassenbildung des menschlichen Geschlechts, über die Bedeutung der Sinne im Zusammenhange des Geisteslebens, über Natur und Ent-

stehung der Sprache, über die ersten und einfachsten Elemente des Culturlebens u. s w., die Haltung geben können, welche sie für einen denkenden Leser zu eben so anziehenden, als lehrreichen macht. Die Erörterungen über Gewissen und Sittlichkeit, ein an für sich selbst sehr werthvoller, aus wahrhaft in die Tiefe gehender ethischer Contemplation geschöpfter Abschnitt, unterbrechen zwar, so wie noch mehr die vorangehenden über Erkenntniß und Wahrheit, durch ihre in's Allgemeine gehende Richtung, etwas störend den Faden geschichtsphilosophischer Betrachtung, aber sie geben für die ethischen Beziehungen dieser letzteren einen nicht wohl entbehrlichen Unterbau. Denn obwohl die Geschichtsbetrachtung des Verf. alles andere eher, als im gemeinen Wortsinn eine moralisirende ist: so hat sie doch überall zu ihren hauptsächlichen Zielpuncten ethische Ideen in jenem gediegenen, objectiven Sinne, welcher dem Verf. mit den idealistischen Schulen der Neuzeit gemeinsam ist, um dessen nähere Bestimmung und Fortbildung aber sich das gegenwärtige Buch ein anerkennungswerthes Verdienst erwirbt. — Auch zur richtigen Auffassung und Beantwortung mancher großen socialen und politischen Fragen der Gegenwart wird der sinnige Leser in diesen Abschnitten bedeutsame und fruchtbare Fingerzeige antreffen. Der Sinn, mit welchem er in diese Fragen eingeht, — selbstverständlich überall nur da, wo sie sich im Laufe seiner Betrachtung ihm von selbst darbieten, — macht seinem sittlichen Tacte, dem ruhigen, besonnenen Gleichgewichte seines Urtheils eben so viel Ehre, wie dem Umfange und der Reife seiner wissenschaftlichen Durchbildung.

Die eben bezeichneten Eigenschaften bethätigen sich in einer Weise und in einem Grade, welche ich für angemessen halte noch besonders hervorzuheben, namentlich auch in Behandlung der religiösen Fragen, sofern nämlich für dieselbe der Verf. den geschichtsphilosophischen, nicht, sofern er den metaphysischen Standpunct eingenommen hat, denn auf dem letzteren ist er überall weniger glücklich. Die weltgeschichtliche Religionsentwickelung wird von ihm in wahren und großartigen Zügen um-

rissen, mit aufgeschlossener Empfänglichkeit und feinem Spürsinn eben so für ihre ästhetischen, wie für ihre ethischen Momente. Die ästhetische Auffassungsgabe und Durchbildung gereicht insbesondere dem Urtheil über die polytheistischen, die ethische dem Urtheil über die monotheistischen Religionen zum Vortheil. Die Vereinigung beider führt zu einer im besten Sinne des Wortes gläubigen, und doch zugleich durchaus verständigen und geistesfreien, von allen dogmatischen Vorurtheilen unberührten Würdigung des Christenthums, zu einer solchen, die, abgesehen nur von der metaphysischen Tragweite christlich-theologischer Erkenntniß, für welche leider der Sinn des Verf. verschlossen bleibt, kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Wir dürfen aus diesem Grunde die kurzen Abschnitte des Werkes, welche sich mit diesem Gegenstande beschäftigen, zu aufmerksamster Beherzigung allen denen empfehlen, welche zwischen naturalistischem Unglauben oder Halbglauben und traditionellem Fehl- und Ueberglauben die so schwer aufzufindende richtige Mittellinie suchen, welche den Verf. ein freundlicher Genius so glücklich hat finden und einhalten lassen.

Wie glücklich würde Ref. sich schätzen, wenn er mit der freudigen Anerkennung des Trefflichen, welches in den zuletzt besprochenen Partien seines Buches der Verf. geleistet hat, seine Anzeige beschließen könnte! Leider aber hat derselbe ihm dies unmöglich gemacht durch das letzte, das neunte Buch des Werkes, welches die Ueberschrift „der Zusammenhang der Dinge" trägt! Anknüpfend an die metaphysischen Partien der früheren Bücher und nicht ohne vielfältige lästige Wiederholungen ihres Inhalts unternimmt es dieses Buch, die letzten, allgemeinsten Resultate der Forschung des Verf. so nach ihrer positiven, wie nach ihrer negativen Seite darzulegen. Und in Bezug auf diese letzten Resultate nun kann Ref. nicht umhin, noch in Kürze sich mit dem Verf. auseinanderzusetzen.

Am besten wird es seyn, hiebei von der Wahrnehmung der grellen Dissonanz auszugehen, mit welcher zum Bedauern gewiß nicht weniger Leser, die aus dem Werke die ihm gebührende

hohe Achtung so für den Geist, wie für den Charakter des Verf. eingesogen haben, dasselbe endet. Gereicht der Freimuth, mit welchem der Verf. sich zu dem ihm als unlösbar erscheinenden Widerspruche bekennt, seiner wissenschaftlichen Aufrichtigkeit eben so zur Ehre, wie seinem Herzen, seinem religiösen Gemüthe die positive Seite der Ueberzeugung, die ihn in den Widerspruch verwickelt hat: so kann man nach der andern Seite nicht umhin, die Hartnäckigkeit auf das Tiefste zu beklagen, mit welcher sein Geist sich gegen die ihm doch so nahe vor Augen liegende, so ganz von selbst sich darbietende Lösung dieses Widerspruches, sträubt, sie, wir dürfen sagen, gewaltsam von sich abwehrt. „Es bleibt", so hatte der Verf. bereits am Schlusse des ersten Bandes (S. 433) bemerkt, „es bleibt keine andere Wahl, als entweder das Gute mit in den Kreis der Naturerscheinungen, oder die Natur in die Verwirklichung des Guten einzuschließen." Aus der Fülle seiner sittlichen, seiner religiösen Ueberzeugung aber hatte er hinzugefügt: „Keinen Augenblick kann es mir zweifelhaft scheinen, daß nur die letztere Wahl uns erlaubt ist: alles Seyn, alles, was Form und Gestalt, Ding und Ereigniß heißt, dieser ganze Inbegriff der Natur kann nur als die Vorbedingung für die Wirklichkeit des Guten gelten, kann, so wie er ist, nur deshalb seyn, weil nur so sich in ihm der unendliche Werth des Guten seine Erscheinung gab." Was aber das Gute sey, das wird, auf Grund früherer lichtvoller Erörterungen, deren Werth auch wir im Obigen nach Gebühr hervorgehoben haben, am Schlusse des Ganzen (III, S. 608) in den Worten ausgesprochen: „Gutes und Güter bestehen nicht als Güter und Gutes außerhalb des fühlenden, wollenden und wissenden Geistes; sie haben nur als seine lebendigen Bewegungen Wirklichkeit. Das Gut an sich ist die genossene Seligkeit; die Güter, die wir so nennen, sind Mittel zu diesem Gut, aber nicht selbst das Gut, ehe sie in ihren Genuß verwandelt sind; gut aber ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkeit Anderer will. Und sie ist eben das Gute an sich, das wir suchen; sie, indem sie Wirklichkeit hat als eine Bewegung des

ganzen lebendigen Geistes, welche sich selbst weiß, sich fühlt und sich will, ist eben deswegen nicht nur eine formale allgemeine Bedingung, unter der irgend einem Andern, das sie erfüllte, zukäme gut zu seyn, ohne daß sie selbst es wäre; sondern sie ist das Einzige, das im eigentlichen Sinne diesen Werth hat oder dieser Werth ist, und alles Andere, Entschlüsse, Gesinnungen, Handlungen und besondere Richtungen des Willens, alles dies trägt nur abgeleiteter Weise mit ihr denselben Namen des Guten." — So motivirt sich für unsern Verf. der Standpunct eines edlen und entschiedenen theistischen Glaubens, welchen er auf das Bereitwilligste anerkennt auch in der Lehre des Christenthums. Aber — zugleich damit ergiebt sich seinem leider in starken Vorurtheilen befangenen Bewußtseyn die Undurchführbarkeit dieses Standpunctes. Er kommt bei dem trostlosen Resultate solcher vermeindlichen Undurchführbarkeit an nicht etwa nach langem, emsigen und glaubensstarken, aber erfolglos bleibenden Ringen, als bei einem nur vorläufig für ihn unüberwindlichen. Vielmehr, er versteift sich darauf mit einem halsstarrigen Trotze, welcher den im Hintergrunde ruhenden Willensentschluß zu verrathen scheint, das Gegentheil nicht an sich kommen zu lassen. Er setzt, mit Verleugnung der sonstigen Umsicht und Billigkeit seines wissenschaftlichen Urtheils, mit offen zu Tage liegender Geflissentlichkeit Trümpfe auf die Unvermeidlichkeit des unerwünschten Ergebnisses, auf die vermeintlich schwere Selbsttäuschung derer, welche sich bewußt sind, einen Weg, solchem Ergebnisse zu entgehen, gefunden zu haben. Das „entscheidende, vollkommen unübersteigliche Hinderniß" nämlich, welches nach des Verf.'s vorgefaßter und mit fast leidenschaftlichem Starrsinn vertretener Meinung jede wissenschaftliche Durchführung seines philosophischen Glaubensstandpuncts hindert, dieses ist nach ihm (III, S. 604) — das Daseyn des Uebels und des Bösen in Natur und Geschichte. Es sey, so versichert er, es sey ganz nutzlos, die verschiedenen Versuche zur Lösung dieser Frage zu zergliedern; den rettenden Gedanken habe hierfür Niemand gefunden, und er, Hermann Lotze, wisse ihn auch nicht.

Sey es uns vergönnt, einen prüfenden Blick zu werfen auf die in lakonischer Kürze motivirenden Worte, welche der Verf. denn doch sich herbeiläßt, annoch hinzuzufügen. Das erste Glied seiner Erwiederung nehme auch ich keinen Anstand, zu unterschreiben. „Man mag sagen, daß nur im Kleinen das Uebel sich zeige, für die Ansicht des großen Ganzen verschwinde; aber was hilft ein Trost, dessen Kraft von der Anordnung der Periode abhängt? Denn was wird aus ihm, wenn wir ihn umkehren: im Großen zwar ist Harmonie, aber näher betrachtet die Welt voll Elend? Wer das Uebel als Mittel göttlicher Erziehung rechtfertigt, denkt nicht an die Leiden der Thierwelt" (— er macht, so habe ich es anderwärts ausgedrückt, die Thierwelt zum Prügelknaben für die Fehltritte der Menschenwelt), „nicht an die unbegreifliche Verkümmerung so vieles geistigen Lebens in der Geschichte." Das ist vollkommen richtig. Dieser schwachsinnige Versuch, mit dem Begriff seiner Güte den Afterbegriff einer auch innerlich schrankenlosen Allmacht Gottes zu vereinigen, (— denn darin freilich thut Lotze der von ihm bekämpften Ansicht Unrecht, daß er auch eine Beschränkung von Gottes Allmacht ihr vorwirft), so oft auch von den frühesten Zeiten der kirchlichen Theorie bis herab auf die Gegenwart solcher Versuch in der anspruchsvollsten Weise sich wiederholt: er selbst müßte es gewahr werden, wie er sein Ziel verfehlt, verstünde er es nur, seine eigenen dürftigen Gedanken nnter einander zusammenzubringen. Aber sonderbarer Weise, — gerade um diesen durchaus gedankenlosen Afterbegriff göttlicher Allmacht ist es auch unserm Verf. zu thun. Er verficht denselben mit einem Eifer, in welchem es ihm der blindeste Zelot kaum würde zuvorthun können; mit einem grämlichen Eigensinn, für welchen wir uns nur mit Mühe enthalten können, ihn nicht auch moralisch verantwortlich zu machen. Dies zeigt sich sogleich in dem zweiten Gliede seiner Erwiderung, in der Wendung, mit welcher er dem Leibnitz'schen und jedem irgendwie dem Leibnitz'schen verwandten Versuche einer Theodicee zu begegnen sucht. Was er nämlich jenen Versuchen so übel nimmt, das ist der von Leibnitz ausgesprochene Grundsatz,

„in jedem unvermeidlichen Zwiespalt zwischen der Allmacht Gottes und seiner Güte für die letztere sich zu entscheiden, und das Uebel aus den Schranken zu erklären, welche die unvordenkliche Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten auch der freien Schöpferthätigkeit Gottes entgegensetze.“ Sein Vorschlag zur Aenderung dieses Kanon lautet: „Wo ein unvereinbarer Widerspruch zwischen Gottes Güte und seiner Allmacht vorliegt, entscheiden wir uns dafür, daß unsere menschliche Weisheit zu Ende ist, und daß wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben.“ — Schade nur, daß es schwer fällt, an die Aufrichtigkeit eines Glaubens zu glauben, welcher so schnell sich darein ergiebt, seines Nichtwissens sich in einem Falle zu getrösten, wo so offenbar, wie in dem gegenwärtigen, nach logischer Nothwendigkeit das Bekenntniß des Nichtwissens der Gründe umschlägt in eine Verleugnung der Thatsache, für welche nach den Gründen gesucht wird!

Zwar, daß der Leibnitz'schen Theodicee gegenüber die Bemerkung Lotze's: „es sey die unerweislichste aller Behauptungen, daß an dem Uebel in der Welt die Giltigkeit der ewigen Wahrheiten Schuld sey“, eine gewisse Berechtigung hat: das bin ich weit entfernt, zu verkennen. Bei Leibnitz steht in der That die Assertion, daß das Uebel, das Böse, welches der göttliche Liebewille gern seiner Schöpfung erspart haben würde, nach der Nothwendigkeit des göttlichen Verstandes ihr ein für allemal nicht erspart werden konnte, — es steht, sage ich, diese Assertion dort ganz ohne wissenschaftliche Vermittelung. Es ist, nach der Vorstellung, welche Leibnitz selbst von dem Inhalte der nothwendigen Wahrheiten des göttlichen Verstandes nach der einen, von dem nach ihm durchaus mechanischen Hergange der göttlichen Willensschöpfung nach der andern Seite giebt, es ist nach dieser Vorstellung nicht abzusehen, weshalb, ohne Verletzung jener Wahrheiten, der allmächtige Wille der Gottheit nicht auch eine Welt ohne Uebel, ohne Böses sollte haben schaffen können. Daß in der „Endlichkeit“ der Creatur, diesem, nach Leibnitz's Ausdruck, „metaphysischen Uebel“, von vorn herein für jede mög-

liche Schöpfung die Nothwendigkeit des physischen, des moralischen Uebels gelegen haben soll: diese von dem genannten Philosophen der Augustinischen Theologie entnommene Behauptung ist allerdings eine unwahre und nichtige. Dennoch hat, von dergleichen besonderen Modalitäten der Ausführung bei Leibnitz abgesehen, der Grundgedanke der Theodicee, den wir in der Hauptsache auch schon bei Platon antreffen, seine volle Wahrheit als Lebensbedingung für jeden lebendigen und persönlichen Gottesglauben, welcher sich nur selbst versteht und nicht à tête perdue in einen solchen Abgrund von Irrationalität, wie der Glaube unsers Verf., hineinzustürzen entschlossen ist. Der Gedanke eines streng einheitlich in sich geschlossenen „Reiches ewiger Wahrheiten, formeller Nothwendigkeiten, abstracter Grundlinien aller späteren Wirklichkeit": er, dieser Gedanke ist keineswegs eine solche Ungereimtheit, wie der Verf. ihn uns gern darstellen möchte. Vielmehr, er ruht, als Gedanke einer unendlichen Denk- und Daseynsmöglichkeit, welche, nach unbedingter Nothwendigkeit, einer jeden Wirklichkeit, auch der des Denkens selbst, vorangeht, im Hintergrunde eines jeden, auch noch so wenig philosophisch ausgebildeten Bewußtseyns, und Leibnitz hat vollkommen Recht, ihn, diesen Gedanken sammt der Unendlichkeit seines Inhalts, auch in dem göttlichen Bewußtseyn als solchem vorauszusetzen. Denn ein Bewußtseyn ohne diesen Gedanken und ohne seinen Gegenstand, ein Bewußtseyn, welches nur von der Wirklichkeit feinen Inhalt empfinge, aber dem so Empfangenen mit keinem Begriffe einer Möglichkeit, deren Gesetzen und inneren Schranken jede Wirklichkeit sich fügen muß, entgegenkäme: ein solches Bewußtseyn wäre eben kein Bewußtseyn. Der Verf., wenn er sich sträubt gegen Leibnitzens Unterscheidung zwischen dem göttlichen Verstande und dem göttlichen Willen, zwischen den nothwendigen Gesetzen des ersteren und der schöpferischen Freiheit des letzteren, er bedenkt nicht, daß er eben damit den göttlichen Liebewillen zu einer blindwirkenden Kraft herabsetzt, die weder den Namen des Willens verdient, noch den Namen der Liebe. Es hat freilich

seine Richtigkeit, was Lotze mit unnöthiger Weitläufigkeit nachzuweisen sich abmüht, daß weder der Verstand, noch sein Inhalt, die unendliche Daseynsmöglichkeit, als eine Realität im gemeinen Wortsinne, der Realität des Liebewillens als vorangehend und somit als eine äußere Schranke für den göttlichen Liebewillen vorgestellt werden darf. Aber so ist es auch bei Leibnitz nicht gemeint, noch weniger bei Denen, welche der Verf. hier überall in seiner Polemik zugleich mit Leibnitz im Auge hat. Verstand und Wille sind in Gott der Sache nach Eins: darüber kann unter Verständigen kein Zweifel seyn. Aber wie sie der Sache nach Eins sind, so sind und bleiben sie dem Begriffe nach unterschieden, denn nur durch den Verstand oder nur als Verstand gewinnt der Wille das Bewußtseyn der inneren Möglichkeitsschranken, denen er bei seinem Schaffen sich einfügen muß, um als Liebewille wirken zu können. — Und auch das hat seine Richtigkeit, daß nicht in jedem Sinne unmittelbar in den Gesetzen des Verstandes, in den ewigen Wahrheiten und Formbestimmungen aller möglichen oder denkbaren Wirklichkeit, die Nothwendigkeit des Uebels, die Nothwendigkeit des Bösen enthalten ist. Was in der That in ihnen als nothwendig, als schlechthin unvermeidlich enthalten ist, das ist, neben der Unvermeidlichkeit solcher Unlustgefühle, die mit Nothwendigkeit hervorgehen aus der Bedingtheit alles Seelenlebens durch eine mechanische Weltordnung, eben nur die Möglichkeit des Bösen und des mit dem Bösen als dessen Folge zusammenhängenden physischen Uebels in jeder möglichen Schöpfung des göttlichen Liebewillens. Und hier nun eben ist der Sitz der Mängel auch der Leibnitz'schen Theorie. Dieselbe hat sich diesen wahren Grund aller Mängel und Gebrechen der creatürlichen Welt nicht zum Bewußtseyn gebracht: die in dem Begriffe, in dem Wesen des göttlichen Liebewillens selbst begründete Nothwendigkeit einer von Grund aus freien, von Grund aus, und nicht erst in den selbstbewußten Vernunftgeschöpfen, spontanen Weltentwickelung, welche an jeder einzelnen Stelle dieses Entwickelungsprocesses die Möglichkeit auch

einer Abirrung der werdenden Creatur von dem göttlichen Schöpferwillen zur unvermeidlichen Folge hat *).

„Den menschlichen Geist zeichnet es aus, in der Reflexion auf die mechanisch vollzogenen Handlungen seines Wissens sich bewußt werden zu können, daß in ihnen eine Gesetzlichkeit liegt, die ins Unendliche hinausreicht über die einzelnen Fälle, in denen seine innere Erfahrung sie befolgt findet; daß es überhaupt etwas giebt, was Wahrheit zu nennen ist, nicht in dem beschränkten Sinne einer Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem vorgestellten Inhalt, sondern in der Bedeutung einer Folgerichtigkeit, durch die es erst einen vorstellbaren Inhalt giebt, durch die dem bunten Flusse der Wahrnehmungen die verläßliche Grundlage durchgehender Wechselbedingtheit, jeder Bedingung die Sicherheit ihrer Folge, dem Ganzen der Erscheinung der Zusammenhang einer Wirklichkeit im Gegensatz zur bodenlosen Willkühr eines irren Traumes, der forschenden Frage überhaupt ein unnachgiebiger Standpunct gegeben wird." An diesen Satz (II, S. 289), und an so manche andere über das Werk verstreute von ähnlicher Wahrheit und Tiefe, von ähnlich glücklichem und zutreffendem Ausdruck, hätte der Verf. anknüpfen müssen. Er würde es ihm ermöglicht haben, bei den letzten Fragen über den Grund der Welt und des Uebels in der Welt, und über die Möglichkeit einer Erkenntniß dieses Grundes zu ganz anderen Ergebnissen zu ge-

*) Ich halte es für einen richtigen Blick, wenn Schelling wiederholt, in seinen Vorlesungen zur Geschichte der neuern Philosophie (Werke X, S. 59), und in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie (S. 278 f.), der herrschenden Meinung gegenüber, daß Leibnitz seine Theodicee als einen bloßen lusus ingenii angesehen habe, die Vermuthung aufstellt, „daß er seine Monadologie als einen bloßen lusus ingenii betrachtet habe, die er nur den Vorstellungen anderer gleichzeitiger oder ihm vorangegangener Philosophen entgegenstellte, und daß es ihm vielmehr mit der Theodicee Ernst gewesen." — Mit dem Grundgedanken der Theodicee war es Leibnitz sicherlich Ernst, eben so sittlicher, als speculativer Ernst. Dagegen kann man sich recht wohl denken, daß er bereit gewesen wäre, seine monadologische Hypothese, sammt allem, was daran hängt, auch der „prästabilirten Harmonie", fahren zu lassen, wäre es seinem Zeitalter beschieden gewesen, eine bessere Kosmologie und Kosmogonie an deren Stelle zu setzen.

langen, als die schließlich von ihm beliebten. Statt dessen bieten freilich schon einige frühere Partien seines Werkes, bietet aber insbesondere das letzte Buch das betrübende Schauspiel, daß er mit krampfhafter Anstrengung sich abmüht, jene Aussprüche unwirksam zu machen und ihren Sinn Lügen zu strafen. Die Gesetzlichkeit nämlich, die über jedes einzelne Moment empirischer Thatsächlichkeit hinausreichende Gesetzlichkeit zugleich des Erkennens und des Seyns, von der jene Worte sprechen: was ist sie denn anders, als die vom Verf. (III, S. 589) mit so souverainer Geringschätzung behandelte „Vorstellung einer selbstständigen Wahrheit, welche der Wirklichkeit Gesetze giebt?“ Wäre an der früheren Stelle der Sinn dieser gewesen, daß jene apriorische Gesetzlichkeit Geltung haben solle nur für den menschlichen Geist, aber nicht auch für den göttlichen: was hätte den Verf. berechtigt, sie in dem großartigen Sinne, den er dort so richtig von der gemeinhin angenommenen Bedeutung dieses Wortes unterscheidet, mit dem Namen der Wahrheit zu bezeichnen? Denn das wird er uns doch nicht überreden wollen, daß Gott dem menschlichen Verstande eine Wahrheit octroyirt habe, die für Gott selbst ein Nichts, ohne Sinn und Bedeutung gewesen wäre? — So hat sich denn der Verf. durch seine bodenlose Skepsis, durch seine muthwillige Selbstverblendung gegen die so offen ihm vor Augen liegende, ja im Grunde schon von ihm erkannte und überdies durch die wenigen philosophischen Autoritäten, die er allenfalls gelten läßt, wiee ben die eines Leibnitz, unterstützte Wahrheit zugleich mit dem festen Grunde für seine reale Weltanschauung auch die Möglichkeit einer Erkenntnißlehre verscherzt, zu welcher die Elemente, nicht ohne ein anerkennungswerthes Verdienst seiner rastlosen Forscherarbeit, schon überall in seinem Werke gefunden waren. Denn eine Erkenntnißlehre, wie sie der Verf. anstrebt und wie er zum Behufe seiner sachlichen Annahmen einer solchen bedarf, durch ihre objective Sicherheit über den Kantisch-Fichte'schen Idealismus, dessen Verdienst sowohl als auch dessen Mängel der Verf. im Allgemeinen recht wohl zu würdigen weiß, hinausgehoben, eine

solche ist ein für allemal nicht zu gewinnen ohne die Anerkennung einer obwohl formalen, doch gegenständlichen Nothwendigkeit, in deren Bewußtseyn der menschliche Verstand mit dem göttlichen zusammentrifft, weil sie in gleicher Weise ein ideales Prius für beide ist.

Und nun zum Schlusse noch eine Bemerkung, deren Inhalt tief eingreift in die so vielfach complicirte Oekonomie des Buches! Dem Verf., bei der doppelten Wurzel, welche seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen nach der einen Seite in dem Boden des von ihm in alle Wege so gründlich beachteten, so tapfer vertretenen Naturmechanismus, nach der andern in dem Boden eines sittlich-ästhetischen, aber das eigentlich metaphysische Moment ablehnenden Theismus schlagen, dem Verf. mußte sich als eines der wichtigsten Probleme seiner Untersuchung, — wir würden sagen, geradezu als das erste und wichtigste von allen, hätte er den Standpunct seines Werkes nicht geflissentlich nur in dem Begriffe des Mikrokosmos, nicht in dem des Makrokosmos genommen — die Feststellung des Verhältnisses zwischen dem geistigen, freien Urgrund aller Dinge, und dem Mechanismus des Natur- und Seelenlebens, die Motivirung der Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren darstellen. Aber zur Lösung dieses Problems hatte leider der Verf. seine Position so ungünstig als nur irgend möglich genommen! Denn auf die Frage, wodurch doch die lautere, unendliche Güte des schöpferischen Liebewillens sich habe bewogen finden können, das Gesetz jenes Mechanismus, und mit ihm die unsägliche Qual und Pein, die für alle lebenden, fühlenden Geschöpfe der Naturmechanismus in seinem Gefolge hat, ihrer Schöpfung aufzuerlegen, wenn es durchaus kein bindendes Gesetz für sie gab, keine innere Gränze der Möglichkeit ihres Thuns: auf diese Frage giebt es schlechterdings keine auch nur einigermaßen scheinbare Antwort. Es giebt für sie eben nur die Flucht in jenen Abgrund des Nichtwissens, der für uns vielmehr ein Abgrund des Widersinns und der Ungereimtheit ist. Kein Wunder daher, wenn wir dieser Frage, die sich ihm so zu sagen auf jedem Schritt und Tritt seiner Untersuchung aufdrängt, den Verf. kaum irgendwo klar und fest ins Auge blicken, wenn wir ihn vielmehr ihr überall, so weit es sich nur irgend thun ließ, scheu aus dem Wege gehen sehen! Wir aber können nicht umhin, dem Verf. gegenüber einzuhalten, wie, wenn es irgend eine Thatsache giebt, durch ihre Natur dazu geeignet, auch dem hartnäckigsten Empiriker das Geständniß abzunöthigen, daß es hinter der empirischen Wirklichkeit eine apriorische, rein begriffliche Nothwendigkeit iebt, in deren Netz sich alles Wirkliche einfängt, so wie es eben in die Wirklichkeit tritt, — wie, sage ich, solche Thatsache eben keine andere ist, als

der Mechanismus, der in allen natürlichen Bewegungserscheinungen waltet. Zwar, daß das Daseyn solches Mechanismus nicht seinerseits aus jener Nothwendigkeit entstammt: das ist uns so gewiß, wie es nur irgend dem Verf. seyn kann. Es ist einem Jeden gewiß und unzweifelhaft, der mit ihm und mit uns den Urquell alles Daseyns in einem von Ewigkeit her wirkenden Willen freier Schöpferliebe erblickt. Und so darf denn auch die Ordnung dieses Mechanismus, sofern er ein natürlicher, in einer Welt der Wirklichkeit zur Anwendung kommender und sich bethätigender ist, es darf die Ordnung des Naturmechanismus in der näheren empirischen Bestimmtheit, wie sie sie erst im Elemente solcher Bethätigung gewinnen kann, die bestimmte Umgränzung aller spontanen Lebensbewegungen der beseelten Geschöpfe durch die Gesetze dieses Mechanismus, und damit in unabtrennlicher Verbindung die Anknüpfung der sinnlichen Lust- und Unlustgefühle in diesen Geschöpfen an Bedingungen solches Mechanismus, — es darf und es muß, sage ich, dies alles als ein großes Werk schöpferischer Weisheit betrachtet werden. Aber Weisheit, — das hat, wenn wir nicht irren, irgendwo auch der Verf. bemerkt, — Weisheit ist ein leeres Wort, wenn sie sich nicht auf einen Zusammenhang von Zwecken und Mitteln bezieht, der eine Abhängigkeit der Zwecke von den Mitteln, ein Bedingtseyn der Zwecke in ihrer Verwirklichung durch die Mittel in sich schließt. Woher also solches Bedingtseyn, solche Abhängigkeit? Sie aus einem freien Entschlusse des Liebewillens entspringen lassen: das heißt offenbar, dem Liebewillen eine Handlungsweise aufbürden, durch die er seiner eigenen Natur widerspricht. Aber keineswegs liegt, der Verf. möge sagen, was er wolle, ein Widerspruch gegen die Natur des Liebewillens, ein Widerspruch gegen seine nur eben richtig verstandene Allmacht und Unendlichkeit darin, wenn man sein Wirken an Schranken der Möglichkeit gebunden denkt. An Schranken der Möglichkeit, die ihn, zwar nicht von vorn herein die Wahl bestimmter Mittel, wohl aber die Wahl von Mitteln überhaupt, die Anordnung eines mechanischen Vermittelungsprocesses zum Behufe der Verwirklichung seiner Zwecke, zum Behufe der Schöpfung und der Beseligung lebendiger beseelter Creaturen zur Nothwendigkeit machten.

Der Mechanismus der Naturbewegungen ist im Reiche der „ewigen Wahrheiten des göttlichen Verstandes“ vorgebildet durch die Wahrheiten der Mathematik*); der reinen Mathematik, welcher Geometrie und allgemeine Mechanik eben so, wie die von den Voraussetzungen des Raum- und Zeitbegriffs unberührte Zahlenlehre beizuzählen sind. Die allgemeine Mecha-

*) Dieß unstreitig meinte auch Platon mit seinem von Plutarch ihm zugeschriebenen Ausspruche: ἀεὶ γεωμετρεῖν τὸν θεόν.

nik nämlich insofern, als sie nur der Begriff einer möglichen Materie und einer möglichen Bewegung, nicht das Gegebenseyn einer bestimmten Materie und einer bestimmten Bewegung zur Voraussetzung hat. Auch hier hat der Verf. — nicht ohne ein tiefes Bedauern sprechen wir es aus — sein Mögliches gethan, das der natürlichen Menschenvernunft Klarste zu trüben und das für sie Einfachste zu verwirren. Es kann nichts Peinlicheres, nichts Gequälteres, geben, als die Versuche, die er, hier freilich nicht zum erstenmale, angestellt hat, die gesammte Welt der Raum-, Zeit- und Bewegungsgrößen auf einen leeren Schein zu reduciren, welchen die Wirklichkeit des Geschehens in den vermeintlich raum- und zeitlosen monadischen Substanzen und ihr wechselseitiges Verhalten zu einander in den Verstand des Menschen wirft. Der Widerwille gegen die Anerkennung des in Wahrheit Metaphysischen, der einfachen und doch die ganze Unendlichkeit der reinen Zahl-, Raum- und Bewegunsgrößen als nothwendiges Prius aller Wirklichkeit umspannenden Daseynsformen, in welchen alle Möglichkeit der Welt, alle Möglichkeit und auch des göttlichen Grundes der Welt von Ewigkeit her enthalten ist: dieser Widerwille hat ihn in die spitzfindigste, sterilste Metaphysik hineingetrieben, in eine Metaphysik, durch die, wenn irgend Ernst gemacht werden sollte mit ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit, alle Wissenschaft von dieser Wirklichkeit, auch die eigene des Verf., mit einem Schlage vernichtet würde. Denn alle diese Wissenschaft ist auferbaut auf der Voraussetzung objectiver Wahrheit der Raum- und Zeitform, objectiver Wirklichkeit der mechanischen Ursachen und Wirkungen, welche nur durch jene Formen das sind, was sie sind. Der Verf. darf sich hier nicht, wie er gern möchte, auf Kant berufen. Denn Kant erkennt die Formen der Zeit und des Raumes wirklich für das, was sie nach dem Verf. eben nicht seyn sollen, für a priori nothwendige Formen alles Erkennens; wenn auch freilich der Begriff dieses Erkennens und der Begriff seiner Gegenständlichkeit bei Kant ein mangelhafter ist. Der mechanischen Physik als solcher ist es nie in den Sinn gekommen, die objective Giltigkeit dieser Formen zu leugnen, und Manche ihrer Heroen, z. B. Newton, haben ausdrücklich sich bewogen gefunden zur Anerkennung ihrer inwohnenden Göttlichkeit. Diejenigen Philosophen aber, die, nicht erst seit heute und gestern, dem Verf. vorangegangen sind in dem verkehrten Beginnen, das schlechthin Nothwendige aus dem nur Thatsächlichen, ohne jene Formen durchaus Unverständlichen, das Unendliche und Ewige aus dem Endlichen und Vergänglichen abzuleiten: auch sie sind doch nur selten fortgegangen zu einem so aufs Aeußerste gespannten Widerspruche gegen die einfachsten und klarsten Anschauungen des gesunden Menschen-

verstandes, wie zu dem wir unsern Verf. sich verirren sehen. Wir können, solcher Verirrung gegenüber, nur mit dem Wunsche schließen, daß die Tüchtigkeit und edle Gediegenheit seiner sittlich-religiösen Grundüberzeugung Macht genug über seinen Geist behaupten oder neu gewinnen möge, um vor seinem geistigen Auge diese trüben Nebel schwinden zu machen!

Ch. H. Weiße.

Philosophische Preisaufgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften.

Die letzte philosophische Preisfrage der Akademie faßte eine Sammlung der aristotelischen Fragmente ins Auge und hatte einen erwünschten Erfolg. Indem die Akademie in dieser Richtung weiter geht, schlägt sie gegenwärtig eine Sammlung der Bruchstücke der nächsten auf Aristoteles folgenden Peripatetiker vor. In neuerer Zeit haben sich Männer, wie Brandis, Zeller, Prantl u. a. um die gelehrte und philosophische Kenntniß der Lehren derselben verdient gemacht; aber eine vollständige Sammlung der aus ihren Schriften im Alterthum und namentlich bei den Commentatoren des Aristoteles zerstreuten Fragmente ist noch nicht vorhanden. Die Akademie stellt hiernach als Preisaufgabe,

die zerstreuten Bruchstücke aus den verlorenen Schriften des Theophrast, Eudemus, Aristoxenus, Phanias, Dikaearch, Heraklides, Klearch, Demetrius Phalereus, Strato und etwa der noch gleichzeitigen Peripatetiker zu sammeln, kritisch zu behandeln, mit den entsprechenden Stellen des Aristoteles zu vergleichen und darnach das Verhältniß der Lehre dieser Aristoteliker zum Aristoteles selbst zu bestimmen.

Der Schrift ist ein doppeltes Register beizufügen, wovon das eine die Schriften und Stellen, aus welchen die Bruchstücke entnommen sind, genau aufführt, das andere die wichtigern Wörter und Gegenstände derselben alphabetisch verzeichnet. Die Arbeit kann nach Wahl der Bewerber in deutscher, lateinischer oder französischer Sprache geschrieben werden.

Die ausschließende Frist für die Einsendung der dieser Aufgabe gewidmeten Schriften ist der 1. März 1868. Jede Bewerbungsschrift ist mit einem Motto zu versehen und dieses auf dem Aeußeren des versiegelten Zettels, welcher den Namen des Verfassers enthält, zu wiederholen. Die Ertheilung des Preises von 100 Ducaten geschieht in der öffentlichen Sitzung am Leibnizischen Jahrestage im Monat Juli des Jahres 1868.

Bibliographie.

Verzeichniß
der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Werke.

F. Alfred: Läßt sich ein System der Moral mit Sicherheit auf das Princip des Glaubens gründen. Göttingen, Wigand, 1865. (10 Ngr.)

F. Alliot: Le Progrès, ou des destinées de l'humanité sur la terre. 4me partie. Fragments philosophiques, suite de la demonstration des erreurs des sciences modernes. Bar-le-Duc, 1865. (10 Fr.)

M. Arnold: Essays in Criticism. London, Macmillan, 1865. (6 Sh.)

B. H. Bachofen von Echt: Die Kürzeste auf dem Erdsphäroid nebst den Hauptaufgaben der Geodäsie in neuer Darstellung. Coesfeld, Istwan, 1865. (10 Ngr.)

M. Odysse-Barot: Lettres sur la philosophie de l'histoire. Paris, Baillière, 1865. (7 Fr.)

E. Beaussire: Antécédents de l'Hégélianisme dans la Philosophie française. Dom. Deschamps, son Système et son Ecole d'après un manuscrit et des correspondances inédites du XVIIIe siècle. Paris, Germer-Baillière, 1865

T. Bendishe: The Anthropological Treatises of J. F. Blumenbach with Memoirs of him by Marx and Flourens and the Inaugural Dissertation of J. Hunter on the Varieties of Man. Translated and edited etc. London, 1865. (16 Sh.)

J. Bergmann: Das erste Problem der Ontologie, aufgezeigt und gelöst. Berlin, Pfeiffer, 1865. (20 Ngr.)

Bibliothèque de philosophie contemporaine. Volumes in 18. à 2 Fr. 50 c. Cont. H. Taine: Le Positivisme anglais. Etude sur Stuart Mill. — H. Taine: l'Idéalisme anglais. Etude sur Carlyle. — P. Janet: Le Matérialisme contemporain. Examen du système du Dr. Büchner. — O. Barot: Philosophie de l'histoire. — Alaux: La Philosophie de M. Cousin. — A. Franck: Philosophie du droit pénal. — A. Franck: Philosophie du droit ecclésiastique. Des rapports de la religion et de l'état. — E. Saisset: L'ame et la vie, suivi d'une étude sur l'Esthétique française. — A. Laugel: Les problèmes de la nature. — C. Lévêque: Le Spiritualisme dans l'art. — A. Lemoine: Le vitalisme et l'animisme de Stahl. — Challomel-Lacour: La Philosophie individualiste. Etude sur G. de Humboldt. — C. de Remusat: La Philosophie religieuse. — Milsand: L'Esthétique anglaise. Etude sur J. Ruskin. — A. Véra: Essais de philosophie hégélienne. — Paris, Baillière, 1864—65.

W. Biehl: Ueber den Begriff Νοῦς bei Aristoteles. Linz, Feichtiger, 1865. (15 Ngr.)

A. T. Bledsoe: A Theodicy, or Vindication of the Divine Glory as manifested in the Constitution and Government of the Moral World. London, Saunders, 1864.

H. Böhmer: Die Sinneswahrnehmung in ihren physiologischen und psychologischen Gesetzen. Eine physiologische Grundlage der Anthropologie. Dritte Lieferung. Erlangen, Enke, 1865. (1 Thlr.)

F. Bonatelli: Pensiero e Conoscenza. Saggi etc. Bologna, Monti, 1864. (3 L.)

R. Brown: The Gospel of the Common Sense, or Mental, Moral and Social Science in Harmony with Scriptural Christianity. London, Jackson. 1865.

A. Campbell: Harmony of Revelation and of the Sciences. Address delivered to the Members of the Edinburgh Philosophical Institution. Edinburgh, Edmonstone, 1864.

Challemel-Lacour: La Philosophie individualiste; Etude sur Guillaume de Humboldt. Paris, Germer-Baillière, 1865.

F. P. Cobbe: Studies, new and old, on Ethical and Social Subjects. London, Trübner, 1865. (10 Sh.)

A. Comte: A general View of Positivism. Translated from the French by J. H. Bridges. London, Trübner, 1865.
E. M. Cope: Plato's Gorgias. Litterally Translated, with an Introductory Essay. London, Deighton, 1865. (7 Sh.)
G. Craig: The Province of Reason. London, 1865. (2½ Sh.)
S. II. Crumens: A Treatise on Logic, Pure and Applied. London, Virtue, 1865. (1½ Sh.)
M. Delorme: Importance et avantages de la méthode philosophique dans l'enseignement de la grammaire. Paris, 1865. (1 Fr.)
R. B. Donkersloot: Die Todesstrafe und die Psychologie. Vom Verf. autorisirte deutsche Ausgabe. (12 Sgr.)
J. ten Doornkaat-Koolman: Die Unendlichkeit der Welt. Norden, Soltau, 1865. (7½ Sgr.)
M. A. Dübal: Lehrbuch der propädeutischen Logik. Zum Gebrauche für den Gymnasial-Unterricht und zum Selbststudium etc. Wien, Braumüller, 1865. (20 Sgr.)
E. Dühring: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung. Breslau, Trewendt, 1865. (2 Thlr.)
S. H. Emmens: A Treatise on Logic, Pure and Applied. London, Weale, 1865. (1½ Sh.)
F. Eßhaver: Grundlehre der Gesetze des Staats. Methodisch neu begründet. 1ster Band. Tübingen, Laupp. 1865. (1 Thlr. 8 Sgr.)
M. Fabre: Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme. Paris 1865. (3 Fr.)
J. C. Feldmann: Der wahre Christus und sein rechtes Symbol. Ein vernünftiges Wort zur Förderung einer christlich menschlichen Union. Altona, Händcke, 1865. (1 Thlr.)
R. Fellowes: The Religion of the Universe, with Consolatory Views of a Future State etc. 3 Edition, revised. London, Williams, 1865. (6 Sh.)
V. J. P. Ferran: Examen de la physique au point de vue de la biologie. Paris, 1865. (4 Fr.)
L. Figuier: Histoire du merveilleux, dans les temps modernes. 2me édition. 4 Vols. Paris, Hachette, 1865. (14 Fr.)
G. Freese: Philosophy of the Immortality of the Soul. Lond., 1865. (5 Sh.)
J. W. French: Practical Ethics, to which are added Lectures on Ethics and Jurisprudence. New-York. 1865. (14 Sh.)
Fresh Springs of Truth, or a Vindication of the Essential Principles of Christianity. London, Griffin, 1865. (6 Sh.)
M. Freystadt: Immanuel Kant. Ein Denkmal seiner unsterblichen Philosophie etc. Königsberg, 1865. (3 Sgr.)
A. Garnier: Traité des facultés de l'âme. 3 Vols. Paris, 1865. (12 Fr.)
— — —: De la Morale dans l'antiquité. Précédé d'une introduction par Prévost-Paradol. Paris, 1865. (2½ Fr.)
W. H. Gillespie: The Argument a Priori for the Moral Attributes of God. Edinburgh, Nimmo, 1865. (3½ Sh,)
J. M. Girard: Des facultés humaines et de leur dévoloppement par l'éducation. Paris, Guillaumin, 1865. (8½ F.)
Gospel Paganism, or Reason's Revolt againset the Revealed. London, Austin, 1865. (6 Sh.)
G. Grote (Author of „The History of Greece"): Plato and the other Companions of Socrates. 3 Vols. London (Berlin, Asher) 1865. (2 L. 5 Sh.)
Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch. Duisburg, Falk, 1865. (6 Sgr.)
Sir W. Hamilton: Lectures on Metaphysics. Edited by H. L. Mansel and J. Veitch. 3 edition. 2 Vols. London, Blackwood, 1865. (24 Sh.)
E. Hanslick: Vom musikalisch Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst. 3te Aufl. Leipzig, Weigel, 1865. (18 Sgr.)

R. D. Hanson: On the Idea of Law in Nature. Four Papers read etc. Adelaide, 1864.
H. Hignard: De philosophici poematis apud Lucretium conditione. Paris, Durand, 1865. (2 Fr.)
H. Holbeach: Student in Life and Philosophy; a Narrative and a Discussion. 2 Vols. London, Straham, 1865.
G. Hodgson: Time and Space: a Metaphysical Essay. London, 1865 (16 Sh.)
J. Huber: Die Idee der Unsterblichkeit. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. München, Lenken, 1865. (20 Sgr)
T. Hughes: The Ideal Theory of Berkeley and the real World. Free Thoughts on Berkeley, Idealism and Metaphysics. London, Hamilton, 1865. (3½ Sh.)
W. Kaulich: Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor. (Abhandl. d. K. Böhm. Gesellschaft d. Wissenschaften.) Prag, 1864.
O. Kelly: Six Lectures on Fundamental Truth. London, 1865. (3 Sh.)
J. H. v. Kirchmann: Ueber die Unsterblichkeit. Ein philosophischer Versuch. Berlin, Springer, 1865. (1⅓ Thlr)
A. Kuhn: Die Idee des Schönen in ihrer Entwickelung bei den Alten bis in unsere Tage. 2te Auflage. Berlin, Schweigger, 1865. (15 Sgr — Nur eine wiederholte Ausgabe).
F. Le Goff: Quid de vitali patres et doctores ecclesiae senserint. Paris, Durand, 1865. (2 Fr.)
— — —: De la philosophie de l'abbé de Lignac. Ibid. 1865. (4 Fr.)
S. Lefmann: De Aristotelis hominum educatione principiis. Berlin, Reimer, 1865. (15 Sgr)
L. Lenoël: Les philosophes de l'antiquité. Paris, 1865 (6 Fr.)
— — —: Philosophie naturelle. Esprit de Voltaire. Paris, 1865. (6 Fr)
J. v. Liebig: Induction und Deduction. Rede in der öffentlichen Sitzung der Akademie d. Wissenschaften ꝛc. München, Verl. d. K. Akademie, 1865.
O. Liebmann: Kant und die Epigonen. Eine krit. Abhandlung. Stuttgart, Schober, 1865. (1 Thlr 3 Sgr)
J. H. Löwe: Ueber den Unterricht in der philosophischen Propädeutik am Gymnasium. Prag, Steinhauser, 1865.
E. Löwenthal: Eine Religion ohne Bekenntniß. 2te Auflage. Berlin, Grieben, 1865. (10 Sgr)
E. Lobmann: Ueber die dramatische Dichtung mit Musik. 2te Auflage. Leipzig, Matthes, 1865. (10 Sgr)
A. Margerie: Theodicée. Etudes sur Dieu, la Création et la Providence. 2 Vols. Paris, Didier, 1865. (12 Fr)
L. A. Martin: Annuaire philosophique. Examen critique des travaux de physiologie, de métaphysique et de morale, accomplis dans l'année. Paris, Ladrange, 1865.
D. Masson: Recent British Philosophy. A Review with Criticisms. London, Macmillan, 1865.
M. Matter: Le Mysticisme en France au temps de Fénelon. Paris, Didier, 1865. (7 Fr.)
D. Meinardus: Wie ist Plato's Protagoras aufzufassen? Gymnasial-Programm. Oldenburg, 1865.
E. Menault et A. Boillot: Le mouvement scientifique pendant l'année 1864. 2 Vols. Paris, Didier, 1865. (5 Fr.)
O. Merten: Etude critique sur Maine de Biran. Namur, Wesmael, 1865. (3 Fr.)
J. St. Mill: An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions, Discussed in his Writings. London, Longman, 1865.
M. Milsand: L'Esthétique anglaise. Paris, Baillière, 1865.
M. Müller: Leçons sur la science du langage. 2e série. Traduit de l'Anglais par MM. Harris et Perrot. 2 Vols. Paris, Durand, 1865. (16 Fr.)
J. W. Nahlowsky: Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im

Einzel- wie im Staatsleben, nach ihren verschiedenen Beziehungen beleuchtet. Leipzig, Pernitzsch, 1865. (18 Ngr.)

E. Naville: Le père céleste. Sept discours. Paris, Durand, 1865. (8 Fr.)

F. Nourrisson: La nature humaine. Essais de Psychologie appliquée. Paris, Didier, 1865.

G. R. Passerini: Pensieri filosofici. Milano, Angeli, 1864.

L. Paul: Kant's Lehre vom radicalen Bösen. Ein Vergleich mit der Lehre der Kirche. Halle, Pfeffer, 1865. (22½ Ngr.)

C. Pellarin: Essai critique de la Philosophie positive. Lettre à Mr. Littré. Paris, Dentu, 1865.

M. Perty: Ueber das Seelenleben der Thiere. Thatsachen und Betrachtungen. Leipzig, Winter, 1865. (1 Thlr. 26 Ngr.)

N. Pescatore: La Logica del diritto, di dottrina e di giurisprudenza. Vol. I. Torino, Casa Pomba, 1864.

A. Pezzani: La pluralité des existences de l'ame, conforme à la doctrine de la pluralité des mondes. Opinions des philosophes anciens et modernes etc. Paris, Didier, 1865. (6 Fr.)

L. Pfau: Freie Studien. Erste Lieferung: Die Kunst im Staate. Stuttgart, Ebner, 1865. (1 Thlr. 12 Ngr.)

M. Prévost-Paradol: Etudes sur les Moralistes français, suivies de quelques réflexions sur divers sujets. Paris, Hachette, 1865. (3½ Fr.)

Philemon: Aphorismen eines Laien über Religion und Anthropologie nebst Anhang. Meißen, Mosche, 1865. (12 Ngr.)

G. Prisco: Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli Scolastici. 2 Voll. Napoli, Manfredi, 1863.

Procli philosophi platonici opera inedita cet. 2me édition, corrigée et augmentée par M. V. Cousin. Paris, Durand, 1865.

P. L. Proudhon: Oeuvres posthumes. Du principe de l'art et de sa destination sociale. Paris, 1865. (3½ Fr.)

G. Raue: F. E. Beneke's neue Seelenlehre, für alle Freunde der Naturwahrheit in anschaulicher Weise dargestellt. Vierte Auflage, mehrfach umgearbeitet, verbessert und vermehrt von J. G. Dreßler. Mainz, Erler, 1865. (1 Thlr.)

Ch. de Rémusat: Philosophie religieuse. De la Théologie naturelle en France et en Angleterre. Paris, Didier, 1865.

F. Réthoré: Condillac, ou l'Empirisme et le Rationalism. Paris, Durand, 1865. (5 Fr.)

— —: Critique de la philosophie de Thomas Brown. Ibid. 1865. (4 Fr.)

H. Ritter: Ernest Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen. Gotha, Perthes, 1865. (20 Ngr.)

F. Rödinger: Die Gesetze der Bewegung im Staatsleben und der Kreislauf der Idee. Stuttgart, Cotta, 1865. (1⅓ Thlr.)

F. Rolle: Der Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte der Darwin'schen Lehre und auf Grundlage der neuern zoologischen Entdeckungen dargestellt. 1stes Heft. Frankfurt a. M., Hermann, 1865. (10 Ngr.)

J. T. Roux: Essai sur une langue universelle. Sisteron, 1865. (1½ Fr.)

E. Saisset: Le Scepticisme. Aenésidème — Pascal — Kant. Etude pour servir à l'histoire critique du Scepticisme ancien et moderne. Paris, Didier, 1865. (8 Fr.)

Scepticism and Spiritualism, the Experiences of a Sceptic. London, 1865 (5 Sh.)

J. Schiel: Die Methode der inductiven Forschung als die Methode der Naturforschung in gedrängter Darstellung hauptsächlich nach J. St. Mill. Braunschweig, Vieweg, 1865. (24 Ngr.)

K. Schmidt: Die Anthropologie. Die Wissenschaft vom Menschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung und auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt. Zweiter Theil: Die Wissenschaft vom Menschen in seinem Leben und seinen Thaten &c. Dresden, Echtermann, 1865. (2 Thlr. 21 Ngr.)